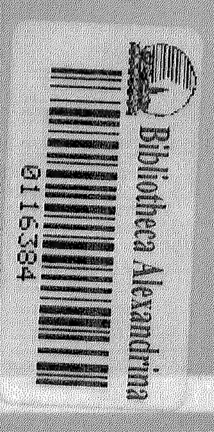
الدكتور
سليم ناصر بركات

الفكر القومي

وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي







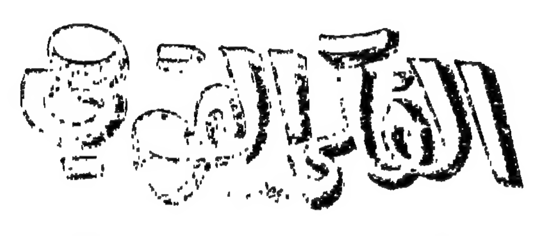

الفكر القومي
وأسسه الفلسفية
عند زكي الأرسوزي

طبعة أولى ١٩٦٩
طبعة ثانية ١٩٨٢
طبعة ثالثة ١٩٨٤



دمشق - شارع بور سعيد - الهاتف ٢١١٠٤٨ - ٢١١٠٩٩
بيروت - الحمراء - شارع المقدسي - بناية بيريس - ص.ب ١٤٢٢٩٩

الدكتور
سليم ناصر بركات



وأسسه الفلسفية
عند زكي الأرسوزي



الإهداء

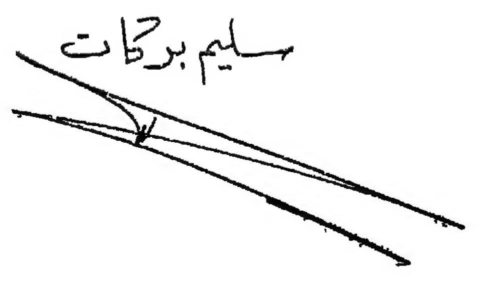
لك، يا من أضاءت طريقي بشموع الفضيلة
من البداية حتى الوصول.

ففي ظلّ رعايتك نبتت زهرات حبّي، وتفتّحت أكمامها، ليزكو عطرها محبّتك، والوفاء لك.
رعاك اللّه، وأبقاك ذخراً لأجيال أمّتك العربيّة التّي نذرت لها حياتك، ووجّهت محبّيك، ليكونوا في خدمة وطنهم وشعبهم.
فالإنسان، كما علّمتنا، لا يعتبر إنساناً، ما لم يكن خادماً أميناً لأبناء وطنه وأبناء قومه.

لك أيّها المناضل، أرفع هذا العمل
مع تقدير وحبّ يسموان على الوصف
لأنّك تناضل لتحقيق المجتمع العربيّ الإشتراكيّ الموحّد
الذّي كان يحلم به الأرسوزيّ، رائد البعث العربيّ.
تناضل لرفعة الأمّة العربيّة ومجدها.

لأنّك:
رفعت الأسد

سليم بركات





تصدير

عرفت الأخ الأستاذ سليم بركات ، وهو حالياً زميل في كلية الآداب ، منذ أن كان طالباً في مرحلة الإجازة . وكان دائب الاهتمام بالفكر العربي ، يعنى أكثر ما يعنى بالفرق الكلامية ، عامة ، ويناقش غير مرة في الجوانب السياسية منها بوجه خاص . ولما نال دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة شاء التعمق في البحث العلمي فاختار موضوعاً لرسالته الجامعية للفوز به بدرجة الماجستير في الآداب : « الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي » وقد اتيحت لي فرصة المشاركة في تتبع خطوات هذا البحث الجاد حتى آتت أكلها ثمرة يانعة توجت بالنجاح المؤزر فنال الأستاذ سليم اللقب العلمي المرموق .

والحق أن لعبقرية المفكرين الأفذاذ وجوهاً شتى تتمثل كلها في شخصيتهم التاريخية وأثرهم الفكري والاجتماعي والتربوي الباقي على مر الأيام . والأستاذ (الأرسوزي) كان من هؤلاء المفكرين الذين يتسع القول بصددهم ويمتد إلى أكثر من مجال . وقد نشرت آثاره الكاملة وقدمت لها لجنة مختصة بالماعات نافعة تنير بعض جوانب من شخصيته وتاريخ حياته وأفكاره ، وخصصته مجلة «المعرفة» بعدد تناول فيه الكتاب والباحثون جوانب أخرى ، وأبدوا آراء مفيدة متنوعة ، ودرس السيد (خليل أحمد) « دور اللسان في بناء الانسان لدى الأرسوزي » ونال بدراسته لقباً جامعياً ، غير أن الأستاذ (بركات) لم يقتصر على النظر إلى أصالة الفكر (الأرسوزي)

من جانب اللغة واللسان . وانما حصر اهتمامه في الناحية الفكرية القومية متطلعاً إلى بحث وتقويم أسس تفكيره على الصعيد الفلسفي بالدرجة الأولى ، وقد كان له ما أراد .

طرح الباحث سؤالاً أوّل قائلاً : من هو (زكي الأرسوزي)؟وأجاب عنه بتبيان المعطيات الصحيحة عن حياته وشخصيته بالاضافة إلى بيئته وعصره ومؤلفاته. ثم طرح سؤالاً آخر عن الفكر القومي الأرسوزي ، وأجاب بعرض وافٍ شمل الأفكار الرئيسية التي تتفاعل وتنتظم في سلك مذهب (الأرسوزي) على الصعيد القومي . واستعان على ايضاح هذا المذهب بمقتطفات وافية استشهد بها في شرحه آراء المفكر من أقواله ذاتها . ولكنه مهّد لدراسة مفهوم الأمة في فكر (الأرسوزي) بدراسة مستفيضة عن مفهوم القومية عامة؛وعواملها وصلاتها بمعنى الأمة؛وعن أشهر النظريات الفلسفية المفسرة لها ، وكأن ذلك ركيزة موضوعية لما سيدرسه بصدد السؤال الثالث الأخير الذي طرحه على نفسه قائلاً : ما هي الأسس الفلسفية للفكر القومي الأرسوزي؟.ثم أجاب في باب ثالث شطره إلى موقفين تحليليّين أوضح في أولهما مقومات هــذا الفكر ،مبيناً الأساس القومي الأول وهو **الحياة** ثم الأساس القومي الثاني وهو **التراث** ، ومنتقلاً بعدئذٍ إلى التعمق في الأسس الفلسفية النظرية للفكر القومي الأرسوزي ، مظهراً أصالة هذا الفكر أولاً ، وشارحاً خصائص نظريته في **الوحدانية** وما هي منزلتها بينه وبين غيره ، ومدققاً في مرحلة ثالثة أخيرة في نظرية (الأرسوزي) الأساسية حول **اللغة** ؛ ملخصاً على ابزاز ما يتميز به هذا المفكر عن سواه .

إن هذه الرسالة . باعتبار موضوعها ، بحث مبتكر جديد .لم يعالَج بمثل هذا الاتساع والشمول والتعمق من قبل . وقد بذل الاستاذ الباحث من الجهد أكثره وأنفق السنة تلو السنة . والأيام تلو الأيام . مثابراً على دراسة موضوعه بهمّة لا تعرف الكلل . وكان يستغرق في متابعة بحثه استغراق المتصوّف في رياضته ،

أو الوله في وجده . حتى انك إذا استمعت إليه وهو يقرأ عليك فصولاً من بحثه رأيت عجباً من الجلد والصبر والاستغراق والحبور . فكان لايتعب من القراءة عليك الساعات الطوال . وهو لم يكن قد تعب عندما سابح من أوقاته أياماً تلي أياما . وشهوراً تعقبها شهور . ولا أغالي إن قلت انه محص المؤلفات الكاملة تمحيصاً لو شئت أن تعرف أية دقائق الأفكار تنطوي عليه لأجابك على الفور وكأنه يحفظ في ذاكرته لفظ (الأرسوزي) ذاته فضلاً عن معنى آرائه . وهي آراء يعرضها المؤلف كل مرة في حال . ولا تكاد تبدو مختلفة إلا لمن أوتي صبراً على العمل والبحث كصبر الأستاذ الباحث (بركات). وصبره بل وشغفه بمزيد من التعب وكأنه يناضل . بل يستزيد من النضال لبلوغ الحقيقة حتى درجة الإشباع .

لم يكتف الأستاذ (بركات) بتلقف الآثار الأرسوزية المكتوبة وتمثل دقائقها في خلده . وانما هبَّ لاستكمال المعرفة فاتصل بجميع من عرفوا (الأرسوزي) في حياته وتقصىّ صلاتهم به ، ونهل من معينهم معلومات جديدة إضافية حية تتمم الصورة التي كوّنها في نفسه عن الاستاذ المرحوم . وقد أسهم هو نفسه في بعض ظروف حياته أيضاً ، ودعم هذا التصور بالتنقيب عن أفكار الفلاسفة . العالميين ، ولاسيما الغربيين ، الذين تأثربهم (الأرسوزي) . باذلاً أقصى الجهد في الحصول على أثارهم الأصلية مترجمة أو غير مترجمة إلى اللغة العربية ، فكان من هذا النشاط الفكري الدائب الجم نتاج جامع تجلي في هذه الثمرة الشهية الأولى من ثمار الإستاذ الباحث ، وهو يقدمها اليوم مطبوعة ، بعد تنقيح . إلى القارىء العربي ، ويرفد بها تقدم الثقافة العربية المعاصرة . ملبياً حاجة مستحدثة من حاجات المكتبة العربية .

* * * *

وبعد ، يطيب لي بعد أن تكللت جهود الأستاذ (بركات) بالنجاح في إعداد رسالته الجامعية هذه ، ومناقشتها في جلسة علنية مشهودة على الأيام ، أن أزجي له

التهنئة على هذا الانجاز ، محيياً لديه اخلاصه للحقيقة ، وواثقاً أنه سيمضي قدماً كما عرفته على درب المزيد من التتبع العلمي الدائب في البحث والتقصي ، محققاً في مرات كثيرة آتية ؛ بل محققاً في كل مرة وعلى الدوام ، شعاره العمل الذي لمستُ حرصه عليه الحرص كله ، شعار : مزيد من الجهد ، لمزيد من الجودة في طريق الكمال . وعندي انه لن ينتأ في نضاله العلمي متوخياً نفع أجيال الوطن العربي الصاعدة وهم معقد الفطنة والمعرفة وموئل الرجاء .

عادل العوا

المقدمة

— ١ —

مرت هذه الرسالة عن « الفكر القومي عند زكي الأرسوزي وأسسه الفلسفية» بمراحل شتى من التهيئة والبحث . .

ومنذ البداية أخذ بيدي الأستاذ المشرف : الدكتور عادل العوّا ، وأساتذة آخرون ، أرشدوني إلى معلومات قيمة وكيفيات في استيعاب الأرسوزي : كالأستاذ الدكتور بديع الكسم ، والأستاذ أنطون مقدسي والأستاذ جورج صدقني ، والأستاذ أديب اللّجمي ؛ وغيرهم ، ممن أعترف لهم بفضل إرشادهم ، سواء عن طريق الحديث أو عن طريق الكتب ، ولاسيما بالاتّصال بذوي الأستاذ الأرسوزي وصحبه ، ولجنة تخليد ذكراه . .

وقد تأثرت مراحل عملي ، إلى حد كبير ، بتوجيهات هؤلاء الأفاضل من مشرفين ومرشدين . كما تأثرت بما كان يصلني من المصادر أو المراجع أو الآراء . .

فالرسالة سجلت بهذا العنوان : « الفكر القومي عند زكي الأرسوزي وأسسه الفلسفية » . . لكن هذه التسمية جاءت تعديلاً لتسمية أخرى ، هي : « الأسس الفلسفية لمفهوم الأمة عند زكي الأرسوزي » .

وكان على التخطيط الأول أن يبحث الموضوع من منطلقات ، صورتها الأولى . .

١ — المنعطف نحو الأمة :

آ — التجربة الشخصية في اللواء وكيف نقلت الأرسوزيّ من الأممية إلى القومية .

ب — المصادر الفلسفية :

١ — برغسون وحركة الديمومة المبدعة . .

٢ — فيخته ومفهوم البعث القومي ، مع نظرة سريعة إلىالرومانتيكية الألمانيّة . .

٢ — تعريفاتالقومية : الفرنسي . الألماني . . الطريق إلى التعريف العربي : اللغة ورسالتها القومية .

٣ — مفهومالأمة : من اللّغة إلى الفلسفة. .البنية المثالية والتعبيرية للوجود . . الأمة معنى . .

٤ — تصنيف الأمم : الآريون والساميون ، ورسالة كل منهما . .

٥ — خاتمة : تأثير الأرسوزي على الفكر العربي ، القومي والإنساني ، في المرحلة التاريخية الراهنة .

لكنّ هذه الصورة الأولى لخطّة الرسالة ، أخذت صورة ثانية عند التسجيل . فأضحت على الوجه الآتي :

آ — حياة الأرسوزيّ وعصره . . .

تطور شخصية الأرسوزي . .

تجربة لواء اسكندرون . .

ب – المصادر الفلسفية :

أفلاطون وأفلوطين .
برغسون والديمومة المبدعة .
فيخته ومفهوم البعث القومي .
الحركة الرومانتيكية .

جـ – مفهوم القومية :

المفهوم الفرنسي .
المفهوم الألماني .
الطريق إلى المفهوم العربي (اللّغة ورسالتها القومية) .

د – مفهوم الأمة :

آريّون وساميون .
تطور مفهوم الأمة .
من اللّغة إلى الفلسفة .
البنية المثالية والتّعبيرية للوجود . .
الأمة معنىً .

خاتمة : الأرسوزي في الفكر القومي المعاصر . .

وعندما جمعت مصادر البحث، وراجعت وقرأت مؤلفات الأرسوزي الكاملة ، وماكتبت حوله ، اهتديت إلى اخراج رسالتي على نحو تبْويبي ، يحافظ على المنطلقات في الصورة المسجلة ، وينسجم مع خاطراتي الجديدة حول المادة التي اجتمعت لدي ، فكتبت الرسالة وأخرجتها كما هي في هذه الصورة الثالثة : مقدمة ، وثلاثة أبواب ، وخاتمة . .

في الباب الأول : عالجت حياة الأرسوزي وتآليفه في فصلين :الأول لحياته ، وجوداً وبيئة . . والثاني لشخصيته ، حركة وكتابة . .

وفي الباب الثاني : عوامل الفكر القومي في أوربا تناولت :

حددت في الفصل الأول : مفهوم القومية وصلتها بالأمة وتطورها [illegible] وتاريخيًا : في ألمانيا ، وفي فرنسا ، وفي إيطاليا ، وفي روسيا ، وبحثت الفصل بإيضاح دور القومية في تشكيل الأمة . .

وفي الفصل الثاني : حددت مفهوم القومية العربية . .

وفي الفصل الثالث : حددت مفهوم الأمة ومشكلاتها الراهنة ، و[illegible] تمايز الأمة العربية ، ومسيرة تطورها في ماهية الأمة ، و[illegible] الأمة بالقومية وبالحرية ، وكونها [illegible] ، وحقيقة [illegible] ، ثم أظهرت الاتجاهات الأساسية في مشكلاتها القومية وتطورها . .

أما الفصل الرابع ، فبحثت فيه : جمهورية الأرسوزي القومية ، و[illegible] مفكري العرب بأسلافهم إلى القرن العشرين . وأبرزت مفهوم البعث القومي في تحقيق الوحدة والحرية والاشتراكية .

وفي الباب الثالث : الأسس الفلسفية للفكر الأرسوزي القومي ، بدا لي أن أبحثه في فصلين :

الأول : مقومات الفكر [illegible] ظهورات الحياة أساسًا أولًا للفكر القومي . كما [illegible] التاريخ [illegible] أساسًا ثانيًا .

الثاني : الأسس الفلسفية [illegible] ومنها ظهورات : الأصالة والوجدانية والثقة : ثلاثة أسس نظرية للفكر القومي .

بحثت هذه الأسس عند الأرسوزي [illegible] . وأظهرت [illegible] أصالته ، [illegible] تأثره بفلاسفة [illegible] ومفكريهم .

ثم ختمت [illegible] فيها أبواب الدراسة ، وأسهمت بخصوص الأرسوزي [illegible] الأمة والقومية ، وللقومية العربية وأسسها الأصيلة .

وأشرت إلى الآفاق التي فتحتها لي هذه الدراسة ، وإلى الأسئلة المتعددة التي تطرحها عليّ .

هذه هي الصورة التي صيغت وفقها الرسالة صياغتها الأخيرة .وهي الصورة التخطيطية الثالثة . اتحدّث عنها بارتياح يخفي وراءه مالايباح به من المصاعب، لأنني ذللّت المصاعب بفضل إرشاد المشرفين والأصدقاء ، وبفضل الأبحاث والكتب التي توفرت لي .

أما المصادر والمراجع ، فقد استعنت بها بالصورة التالية :

قرأت ماكتبه الأرسوزي ، أول ماقرأت ، وهو ستة مجلدات : الأول للغويّاته . والثاني لفلسفته . والثالث للقومية والعروبة . والرابع للتّربية والتخطيط السياسيين . والخامس والسادس دراسات ومقالات في الفكر والسياسة والفن والأدب عموماً .

ثم قرأت مراحل المفهوم القومي عموماً . .كحركة القومية الألمانية ، لنور الدين حاطوم . ومفكري الثورة الألمانية ، أقطابها وقادتها ١٩١٨ — ١٩٣٨ مع خلاصة لكتاب كفاحي لأدمون فرمي وخيرت فخري . ودراسة مقارنة في القوميات ، لكل من حاطوم والعقاد . وتاريخ عصر النهضة الأوربية . وتاريخ الحركات القومية ، للدكتور حاطوم . والقومية والمذاهب السياسيّة ، لعبد الكريم أحمد . . التاريخ الحديث والمعاصر ، لمحمد قاسم وأحمد نجيب هاشم . . من الاستعمار إلى الاستقلال ، لروبرت امرسون . . ونصوص حول المسألة القومية ، للينين . بالأضافة إلى عدد من المصادر الأجنبيّة التي تبحث في الفكر القومي .

ثم قرأت مراجع في مفهوم القومية العربية، لساطع الحصري ، ومحمد عزت دروزه ، وعبد الرحمن البزاز ، ومنيف الرزاز ، وعبد الله العروي ، ونور الدين حاطوم ، وياسين خليل ، وعبد العزيز الدوري ، وتوفيق برّو ، وابراهيم جمعة ، وصدقي إسماعيل ، ومحمد وهبي . .

ثم قرأت مراجع القومية العربية في سورية خصوصاً ، كسلسلة نضال البعث ، وكتابات ميشيل عفلق ، وأعمال حزب البعث العربي الاشتراكي ، والمراحل ، للدكتور عبد الرحمن الكيالي . وسورية في القرن التاسع عشر ، لعبد الكريم غرايبة . والادارة العثمانية في ولاية سورية ، لعبد العزيز محمد عوض . والبطولات ، لفارس زرزور . . ومنشورات وزارة الثقافة ، مثل قصة الجلاء عن سورية من معارك التحرر العربي.

هذه المصادر والمراجع ، أفادتني قراءتها في رسم تصور شبه كامل للفكر القومي عند الأرسوزي ، وعند غيره . وأرتني تأثيره في الفكر القومي المعاصر . كما أرتني صلات فكره القومي وفكره عموماً بالفكر الانساني العام .

وبناء على هذا التصور الذي أخذت في رسمه من هذه المصادر والمراجع ، وبناء على الاتصالات بمن عرفوا الأستاذ الأرسوزي ، أو بحثوا في آثاره ، كتبت البابين : الأول والثاني .

أما الباب الثالث : « الأسس الفلسفية لفكره القومي » ، فقد قرأت له عدداً من المراجع أمثال : أفلاطون ، لعبد الرحمن بدوي ، والأفلاطونية المحدثة عند العرب ، وأفلوطين عند العرب ، تحقيق عبد الرحمن بدوي . وكتب برغسون المترجمة ، كمنبعي الأخلاق والدين ، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم . المادة والذاكرة ، ترجمة أسعد درقاوي ومراجعة بديع الكسم . . والتطور الخالق ، تلخيص وتقديم بديع الكسم . . وغيرها .

ومن القراءات التي أفادتني في هذا الباب : فيخته وغاية الانسان ، دراسة وترجمة . دكتوره فوقية حسين محمود . . الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه ، لجان أدوار سنبله ، ترجمة تيسير شيخ الأرض . ومن الكائن إلى الشخص ، لمحمد العزيز الحبابي . والفكر الفلسفي في مائة سنة ، لمجموعة من الدكاترة . والموسوعة الفلسفية المختصرة ، المترجمة عن الانكليزية . وكل ماكتب في المجلات السورية عن الأرسوزي ، كالمعرفة ، والموقف الأدبي ، وسواهما . .

ومن الكتب الأساسية في توجيه هذا الباب : كتاب الدكتور ناصيف نصار « طريق الاستقلال الفلسفي » . . ومؤلفات زكي الأرسوزي . . .

وهناك نوع من الكتب التي أفادتني في منهجية الكتابة عموماً، مثل : فن البحث العلمي ، تأليف : أ ، ب ، بيفردج ، ترجمة زكريا فهمي . نحن والعلوم الانسانية ، للدكتور مصطفى سويف.تقدم العلم ، لعبد الكريم اليافي .فن الحياة فن الكتابة ، لأسعد علي . حرية الفكر وأبطالها في التاريخ ، لسلامة موسى . وغيرها من كتب الأصول . .

هذه المصادر والمراجع ، مستخدمة وفق إرشادات المشرفين، والخبراء من الأصدقاء ، أعانتني في تجاوز كل الصعوبات لأكتب أبواب رسالتي : « حياة الأرسوزي وتآليفه . . فكره القومي . . أسس فكره الفلسفية » . .

أما كيف فكرت بالموضوع ، حتى أخرجته كما هو .:فتلك قصة طويلة :

طرحت على نفسي ثلاثة أسئلة :

١ – من هو زكي الأرسوزيّ ؟

٢ – مافكره القومي ؟

٣ – ماالأسس الفلسفية لفكره القومي ؟

حاولت تفهم هذا العنوان: « الفكر القومي وأسسه عند زكي الأرسوزي » ، وحاولت استبطان العلائق بين مفرداته ، لأدرك الحدس الفلسفي (١) عند

---

(١) – لاحظت ، وانا اقوم بمحاولتي ، تتبع الدكتور عادل العوا للحدوس الفلسفية ، منذ ثاليس وانكسيمندر ، الى دوبرل وسارتر ، في كتابه : « التجربة الفلسفية ، الحدوس الفلسفية ، تحليل التجربة الفلسفية وقيمتها » .. فقد عالج الحدوس الفلسفية في عشرة فصول : الفلسفة الاغريقية واللاتينية ، الفكر المسيحي ، الفكر العربي ، علم الكلام ، الفلسفة العربية ، العصر الوسيط وعصر النهضة والانبعاث ، الفلسفة الحديثة من بيكون الى الموسوعيين ، الفلسفة الحديثة من كانت الى كونت ، الفلسفة الحديثة ، المذاهب المتاخرة ، التيارات المعاصرة .

زكي الأرسوزي وكيف تشكل ذلك الحدس بصورة نظرية فكرية تمثل « فكره القومي » أو مذهبه (١) في القومية العربية ، ولأدرك الأسس التي قام عليها فكر الأرسوزي القومي .

إن المحاولة كشفت لي خط السير(٢)، فرأيت أن تجربة زكي الأرسوزي القومية تتصل بمراحل حياته السابقة لها . فحياته كانت معاناة حقيقية عاشها في لواء اسكندرون ثم في فرنسا ، ثم في اللواء ثانية ، ثم في العراق وسورية ، وختمت حياته في سورية .

هذه الرؤية التطورية ألزمتني باتباع منهج في معالجة هذه الدراسة ، تتكشف مقوماته وغاياته في سياق الدراسة . ومن مظاهر هذا الالزام صيغ الأسئلة الثلاثة التي وضعتها فاتحة لهذا التحديد . فهي « نوع » من التوجيهات إلى أبواب البحث بصورة تدرجية طبيعية ، فمن الطبيعي أن يكون البدء بالتعرف إلى نشأة زكي ومقوماتها، ثم يلي ذلك التوقف مع فكره القومي وأسسه الفلسفية ، فمن هو زكي ، وكيف جمعت حياته مقومات فكره ؟ لم تكن معايشة زكي سهلة ، مع أنها كانت ممتعة. فلزكي تأكيدات تتعب الباحث ليثبتها أو ينفيها . فعندما عالجت الباب الثاني، مثلاً : « فكره القومي » تتبعت النصوص القومية في مؤلفاته ، وفي الكتب الباحثة في مفهوم القومية ، عربياً وعالمياً . وكنت أتوقف عند نصوصه القاطعة ، كالتي يصنّف فيها الأمم تصنيفاً ثنائياً شاملاً ، فمن الأمم ماهو سامي ومنها ماهو آريّ . . ذهب الأرسوزي ، كعادته ، إلى تحديد الاتجاه العام تحديداً لغوياً . فالاتجاه العام لرسالة الساميين هو السماء ، لأن الساميين أبناء السماء . والاتجاه العام لرسالة الآريين هو الأرض ، لأن الآريين أبناء الأرض .

---

(١) ــ لاحظت ، كذلك ، تتبعه للمذاهب الاخلاقية وتصنيفها في : اخلاق الحكمة ، اللذة ، الفضيلة ، العقل ، العاطفة ، المنعمة ، واخلاق الجدليين .

(٢) ــ الفدت ، في ذلك ، من « بواعث البعث » ، للدكتور اسعد علي .. لاحظ مجلة المناضل « ع : ٨٤ ، ٨٧ ، في الفكر القومي » وفصول المخطوطة .

هذا التصنيف الأوّليّ ، له في نصوص الأرسوزيّ تعليلات ومؤيدات ، غير أنني كنت أتوقف طويلاً مع تعليلاته ، أو تأكيداته . فكلمة « الأرسوزي » ، مثلاً ، تشير وفق منهجه إلى « الأرض » . فأرسوز ، بلدته التي ولد فيها . وهي مثل كلمة« الآريّين » ، مبدوءة بالجذر اللغوي: « أر »فهل يعني ذلك أنّ الأرسوزي ابن الأرض . . وهو السامي الأصل ؟ كيف يمكن التوصل إلى التكامل الحقيقي في نظرية الأرسوزيّ الأمية هذه ؟ .

حاولت استيعاب نظريته القومية بكل أبعادها . وجربت عرضها ، بعيداً عن التناقضات ، قدر الامكان . وأخلصت للبحث ليكون كل باب منها درساً حقيقياً نافعاً في بناء الأمة ، فرديّاً وجماعياً — .

فالباب الأول : يعلم الصبر والجهاد ومحبة العلم والكفاح في سبيل تحرير الأمة من المستعمر ومن الأوهام الفكرية .

والباب الثاني : يعلم التواصل الانساني بين الأقوام ، عبر مفهومي القومية والأمميّة. ويعلم كيفية حل المشكلات القومية ، بالعودة إلى أصالة الأمة ، وبعثها وممارستها .

والباب الثالث : يعلم التواصل الفكريّ بين أصحاب العقول المفكرة ، من عصور ماقبل الميلاد ، إلى يومنا هذا . فكأن الفكر البشّري واحد . ولاعجب فالحياة واحدة ، وهي تتجلى بمظهرين هما : الطبيعة والإنسان .

ومظهر الحياة ، وما تدل عليه ، تشكل موضوعات الفكر منذ البدء ، ومابقيت الفلسفة . لذلك يرى الدكتور بديع الكسم في تلخيصه « للتطور الخالق » أنّ تأمل « برغسون » كان ينصب على الوقائع نفسها ، لاعلى الأفكار والتصوّرات»(١)

---

(١) — التطور الخالق ، ص ٧

إن الأرسوزي ، مثل برغسون ، كان ذاتياً في تأملاته . يتأمل في مظهري الحياة وخالقها . . ويوجه تأملاته ، لبعث أمته أولاً ، ثم لخدمة العالم ثانياً .

أن أكون قد وفقت في بحثي وإن ظلت في نفسي أمور لم تعالج ، وأرجو أن يتقبل شكري الذين أشرفوا على عملي وساعدوني لإخراجه كما هو — فهوبفضلهم تم ، وبحمدهم أختم العمل ، وأبدأ عمل المستقبل ، لأنهم دربوني على الصبر والتفهم . أشكرهم شكراً جزيلاً ، ولا أجرح تواضعهم بذكر أسمائهم وتعداد مناقبهم . . فليقبلوا شكري القلبي ،وليقبل المهتمون بالفكر العربي والإنساني عملي المتواضع المعمق بالجهد والإخلاص .

سليم بركات

* * *

الباب الأوّل

حيـــاة الأرسوزي وتآليفه

الفصل الأوّل : حياة الأرسوزي .

مبحث أوّل : وجود الأرسوزي .

مبحث ثان : بيئة الأرسوزي وعصره .

الفصل الثاني : شخصية الأرسوزي ، وتآليفه .

مبحث أوّل : الشخصية الأرسوزية

مبحث ثان : مؤلفات الأرسوزي .

مدخل إلى البـــاب الأول

يصادف الباحث ، في حياة مفكر من المفكرين أكثر من منهج في ترجمة هذه الحياة .

فمن الباحثين من يشرك القارئ بكل مرحلة يقوم بها من مراحل البحث ، فيحدّثه عن عصر المترجم له وعن بيئته الطبيعية والاجتماعية والسياسية ، ثم يحدّثه عن نشأته في تلك البيئة وعن تكوّن شخصيته فيها . ثم يحدثّه عن حركته في ميادين الحياة ، أسرّياً ومجتمعيّاً وقومياً وثقافياً .

لكن هذا المنهج في ترجمة المفكرين لايفضله جميع الباحثين ، فعندما لخص الدكتور بديع الكسم مثلاً ، « التطور الخالق » ، لهنري برغسون . . قال في تقديمه :

« لانريد ، هنا ، أن نعالج مشكلة الخلق الفلسفي وصلته بالمؤثرات الخارجية ، . فبرغسون ، على كل حال ، ينكر هذه المؤثرات ويؤمن بأن الحدس الأساسي عند كل فيلسوف مستقل عن الأفكار الشائعة في عصره ، وإن هو عبّر عن حدسه باستخدام هذه الأفكار » (١) .

إن منهج القول بالمؤثرات الخارجية ، عند التدقيق ، لايتعارض مع منهج إنكارها . . فبرغسون يقول ، كما يفهم من عبارة الدكتور الكسم : « إن الفيلسوف

---

(١) ـ التطور الخالق ـ مكان الطباعة وزمانها ص ٧

يعبر عن حدسه الأساسي المستقل باستخدام الأفكار الشائعة » . . والأفكار تشيع في البيئة والعصر اللذين يترعرع فيهما الفيلسوف أو المفكر أو الكاتب، عموماً. لكنّ الأفكار الشائعة قد لاتكون عصرية ، فقد تكون محمولة من عصور قديمة. وقد لاتكون مكتوبة . فقد تكون شائعة حول وقائع عصرية ، كما كان في واقع الحياة العربية ، أيام زكي الأرسوزي ، فالأفكار قد تكون حول الأوضاع السياسية.أو الثقافية .

ويتضح عدم التعارض : إذا تابعنا التأمّل في عبارة الدكتور الكسم ، وهو يترجم لبرغسون ويتحدث عن تآليفه ، بمثل قوله : « لذلك لن نحاول أن نُرجع فلسفة برغسون إلى عناصرها لنفسرها بنوع من الكيمياء الذهنيّة ، كما حاول ذلك « برتلو » مثلاً . ولكنّ هذا لايمنع من أن نقرّبها من بعض النزعات الفلسفية . . . فبرغسون يكرر دائماً أن للوقائع المجردة من كل اعتبارات نظرية أهمية كبرى في فلسفته ، وأن تأمله ينصبّ على هذه الوقائع نفسها ، لا على الأفكار والتصوّرات (١) » .

أعود إلى منهج الدكتور الكسم في تقديم برغسون ، عندما أبحث الأسس الفلسفية لفكر الأرسوزي القومي . . هنا ، أردت الإشارة إلى منهج الترجمة . فترجمة الفيلسوف ،قد لاتحتاج إلى إطلاع القارئ على تفصيلات حياته وبيئته وعصره ، بل تعمد إلى النتائج وتقدمها للقارئ . . وتبقى معاناة التفصيلات للكاتب وحده .

هذان منهجان للترجمة : المنهج المفصل ، والمنهج المجمل . فأيهما الأفضل لترجمة الأرسوزي ؟

وقفت بين المنهجين ، وفكرت بأيهما أكتب رسالتي ؟

وأخيراً هداني تعمق الموضوع إلى الاعتماد على المنهجين معاً : ذلك لأن المنهج المفصل يعطي قدرة تحليليّة أكثر في سبر الواقع عندما يكون الانسان محور البحث ، المنهج المجمل يربط بين الظروف الاقتصادية والاجتماعية والفلسفة وبحثي يجمع مابين تلك الخصائص مجتمعةً .

---

(١) ـ المصدر نفسه ص ٧ ـ ٨

الفصل الأول
حياة زكي الأرسوزي

المبحث الأول : وجود الأرسوزي (اسمه ولقبه ، دراسته ، عمله ، حياته السياسية ، وميلاد حزب جديد) .

اسمه : زكي بن نجيب بن ابراهيم الأرسوزي ، نسبة إلى قرية أرسوز التي نسب(١) إليها جده إبراهيم ، حيث كانت نسبته لذلك موروثة من أجداده .

لقبه الوحيد : (الأستاذ) . وتعود تسميته بهذا اللقب نسبة للمدارس التي عرفته في اللواء المغتصب بشكل خاص ، وبقية المدارس في سورية والعراق بشكل عام . إضافة لمعرفته بهذا اللقب ، ماقدمه من محاضرات وندوات ، عرف من خلالها لدى النخبة المثقفة من أبناء الأمة العربية(٢) .

ولد زكي في مدينة اللاذقية في شهر حزيران سنة — ١٩٠٠ — م وأبوه إبراهيم كان يعمل محامياً ، وأمه سيدة اسمها مأمونة بنت الشيخ صالح العليا ، تنتمي إلى أسرة شهيرة بالتقى والورع في قرية أرسوز . انتقل زكي مع أبويه إلى أنطاكية حيث كان والده يمارس مهنة المحاماة . وقد أثارت ميوله الوطنية غضب الأتراك

---

(١) — دور اللسان في بناء الانسان ص ١٩

(٢) — المصدر نفسه

عليه فقرروا نفيه مع عائلته إلى أنقره . وهناك تعلم زكي اللغة التركية وأتقنها(١)

كانت أسرته مؤلفة من ابنة وثلاثة أولاد ، هم : نسيب وأديب ، وقد توفيا ، وفيصل ونبيهه مازالا على قيد الحياة ، وأصغرهم زكي. لم تكن الأسرة ثرية ولا فقيرة بل متوسطة فأبوه كما أسلفنا كان محامياً نشيطاً يعرف كيف يدبر أمره ، فله من خلال ذلك صلات شخصية كثيرة ، وزبائن لا يستهان بعددهم .

أما والدته فكانت مرهفة الحس ، قوية الحدس : روحانية الاتجاه ، هادئة الطبع والسلوك ، تقية ، ورعة ، عمّرت طويلاً بعد والده . تأثر بها زكي ، وكان يذكرها باستمرار ويردّد أقوالها .

حياته العملية : عُيّن أول ماعيّن مدرساً للرياضيات في ثانوية أنطاكية عام ١٩٢٠ — ١٩٢١ ، ثم مديراً لناحية أرسوز سنة ١٩٢٤ — ١٩٢٥ واستيقظ فيه ، أول ما استيقظ : الحس بالعدالة . فكان يأخذ بجانب الفلاحين والحرفيين والعمال ، ويستقبل الفقراء في دائرته ؛ ويحتضنهم ويستمع إلى ظلاماتهم بأناة ثم ينصفهم. فإذا ما راجعه « الأغاوات » كان يجلسهم إلى جانب الفقراء ، فالكل سواسية أمام الله والقانون . وقد أرسل « الأغاوات » وساقهم إلى السجن أكثر من مرة. ورفض تحصيل الأتاوات والغرامات التي كانت تفرضها سلطة الانتداب على فقراء الناس . وموقف كهذا ، يثير سلطات الاستعمار عليه ، فينقله المستشار الفرنسي ويعود به إلى دائرة المعارف لوظيفة أمين سر ، فيشغلها لعامين كاملين (١٩٢٦ — ١٩٢٧) . والعمل قليل في هذه الوظيفة ، فيستغلها زكي ليعود إلى كتبه التي كان أحبها إليه : الفلسفية والأدبية والتاريخية ، يحيط بمضمونها بسرعة خاطفة ، وكان أقربها إلى قلبه الرياضيات ، فهو يحل كل مايعرض له من مسائلها(٢)

أوفده الفرنسيون إلى فرنسا تخلّصاً منه(٣) ، لأنه سعى لتغيير الواقع في اللواء.

---

(١) — مجلة المعرفة ، عدد خاص عن الارسوزي ، تموز ١٩٧١ ع ١١٣ ص ١ (راجع المجلد السادس ص ٤٧٨) .

(٢) المصدر السابق ص ٧ — راجع المجلد السادس ص ٤٩٠

(٣) — دور اللسان في بناء الانسان ص ٤٨ (راجع المجلد السادس ص ٤٩٠)

لكن سلوك الفرنسيين معه لم ينه المشكلة ، بل أضرمها . فها هو يعود من فرنسا إلى أنطاكية ليواجه الواقع ذاته . لم يتغير شيء في واقع اللواء ، بل بقي على ماكان عليه من تردّد سياسي واجتماعي . هذا من جهة ، ولكن شيئاً كثيراً في زكي قد تغير بعد هذه الرحلة العلمية الاطلاعية من جهة ثانية ، حيث أنه ازداد إصراراً وتمسكاً بمواقفه الوطنية والقومية ، فقد كان يردد خلال عودته في الطائرة عام ١٩٣٠ : « لتصنع أمة أو تخلق أشباحاً . يجب أن تكون إما نبيّاً أو فناناً ، هذه هي المعضلة » (١) وتعينه السلطات الفرنسية بعد عودته هذه مدرساً للتاريخ والجغرافية في ثانوية أنطاكية ، حيث كان أول عمل قام به ، دمجه لطلاب الصف بعضهم مع بعض (٢) ، إذ كانت السلطات الفرنسية الاستعمارية تفرّق فيما بينهم بالاعتماد على الطائفية ، وهذا مايرفضه الأرسوزيّ رفضاً كلياً ، لأنه كان ينظر إلى هذه الأمة بمنظار يختلف عما يراه الفرنسيون : يريدون لها التمزق ، ويريد لها الوحدة . يريدون لها أن تغرق في اختلافات طائفية ومذهبيّة ، ويريد لها المذهب العربي البعيد كل البعد عن هذا المنظار .

منذ تلك اللحظة أدرك زكي مايترّتب عليه ، كإنسان قدوة . فقد عمد إلى إذكاء الشعور القومي لدى تلامذته ، فتأتي دروسه توعية للطلاب ، وإلهاباً لمشاعرهم القومية ، وتفتيحاً لعقولهم على حق أمتهم في الحرية .

لقد دقت ساعة العمل بالنسبة لزكي منذ أن عُيّن مدرساً . وماأكثر ماتخدم هذه المهنة المؤمنين بأمتهم ، التواقين إلى الحرية والعدالة . ولقد كان زكي أستاذاً حقاً مؤمناً بالمساواة والأخوة العالمية ، فآلى على نفسه أن يحقق هذا المثل حيثما وجد ، في المدرسة ، في المقهى ، في الشارع ، وفي كل مراحل الحياة العامة . كان يرى أن الطائفية والطبقية والعرقية انحرافات إنسانية يجب أن تزول . فالعلم

---

(١) ـ دور اللسان في بناء الانسان ص ٤٩ (راجع المجلد السادس ص ٤٩١)

(٢) ـ مجلة المعرفة ، العدد ١١٣ ص ٢ (راجع المجلد السادس ص ٤٩١)

لايتعرّف على هذه التمييزات العنصرية والدينية التي ماأنزل الله بها من سلطان ، فالحقيقة للجميع (١) .

وفي سنة ١٩٣٣ نفاه الفرنسيون من أنطاكية إلى دير الزور(٢) ؛ ذلك أن الشعب العربي في أنطاكية قد أصبح بزعامة الأرسوزي قوة واحدة في وجه الاستعمار ، ولسوف تنطلق مرة ثانية من أنطاكية لتشمل الوطن العربي كله .

وطبيعي أيضاً أن يكون زكي متعوّداً على هذا النفي ، وهذا من البدهيّات التي يضعها المناضلون نصب أعينهم منذ اللحظة التي يقسمون بها يمين الولاء لأمتهم وشعبهم .

وفي سنة ١٩٣٤م فُصل زكي من الوظيفة . ولكنّ اسمه أصبح على كل لسان في لواء اسكندرون ، بل وفي مدن سورية .(٣) وكانت فرنسا تبغي من خلف ذلك تحطيم معنوياته ، ولكن العكس كان هو الصحيح . فقد ازداد زكي تمسكاً بمبادئه وبحقوق شعبه وبالوقوف لجانب فقراء هذه الأمة التي اعترفت له فيما بعد . ولقد عللت السلطات الفرنسية أسباب تسريحه وطرده من الوظيفة أنّ نهجه في التدريس لايتفق مع فلسفة الدولة المنتدبة(٤) أليس هذا اعترافاً انتزعه الأرسوزيّ من الاستعمار وسلطاته المغتصبة بقدرته ؟ !

وفي سنة ١٩٣٦ حيث اتضحت المؤامرة الكبرى على سلخ لواء اسكندرون عن سورية وإلحاقه بتركيا . ولسنا هنا في صدد مقاومة زكي التي كانت مثالاً رائعاً في الشجاعة والرجولة والقدرة في وجه هذه المؤامرة. ولكن اللواء فصل ، فجاء زكي وتلامذته من أنطاكية إلى حلب(٥) سنة ١٩٣٨ ، بعد أن أتمت بريطانيا وفرنسا مؤامرتهما على اللواء ، وقدّمتاه هديّة لتركيا. وكانت مغادرته للواء مع

---

(١) ـ المؤلفات الكاملة ص ٨

(٢) ـ مجلة المعرفة ، العدد ١٣ ص ٢

(٣) ـ المعرفة عدد ١١٣ ص ٣

(٤) ـ المؤلفات الكاملة ـ الجزء الاول ص ٢٧

(٥) ـ مجلة المعرفة عدد ١١٣ سنة ١٩٧١ ص ٣ (راجع المجلد الثالث ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢)

تلامذته نزوحاً لاهجرة ، وعليهم أن يستمروا في نضالهم لتحقيق أفكارهم العامة التي كانت تتمسك باستقلال البلاد العربية ، وتوحيدها ، وبناء مجتمع تقدمي فيها . فعند ماتتحقق هذه الأهداف ، تصبح إعادة اللواء أمراً بدهياً وثانوياً(١) .

ثم انتقل زكي ورفاقه من حلب إلى حماة ، بعد ربع ساعة من وصولهم إليها ، نتيجة تطويق السلطات الفرنسية لهم فيها ، فتابعوا السفر إلى حماة ومنها إلى حمص ، ثم إلى دمشق . وكان الأرسوزي أينما حلّ في أية بلدة أو مدينة توصد في وجهه الأبواب كمدرس . ولكن الأبواب كانت تفتح له بالتظاهرات الشعبية المشبعة بأفكاره ، حيث كانت أخباره قد عمت الوطن العربي . وقد حدث ذلك في مدينة حماة ، حيث اقتحم الطلاب المدرسة ودخلها الأرسوزي ورفاقه وقطنوا بها . ولم يغادرها إلا في بداية العطلة الصيفية عندما شردتّهم السلطات الفرنسية(٢) .

وانتقل زكي إلى دمشق فاستقر فيها.وكانت دمشق قد عرفته من خلال تتبعها لأخبار اللواء والثورة سنة ١٩٣٨ فاندفع شبابها ، وطلابها خاصة ، للقائه . وفي عام ١٩٤٠ سافر زكي إلى العراق ليدرس الفلسفة في بغداد . وتكررت نفس الصورة في بغداذ ، فوجد الأرسوزي طلاباً لوائيين ينتظرونه إلى جانب شباب عربي متقد حماسة ، عرف قائد الحركة العربية في اللواء قبل أن يراه . وطرده المستعمر الانكليزي من العراق ، فعاد إلى دمشق مرة أخرى ، وعاش عيشة فقر لاتطاق مع عدد من تلامذته اللوائيين في بيت فقير مؤلف من حجرتين في منطقة السبكي (أحد أحياء دمشق) . ويصوّره تلامذته الذين عاشوا معه هذه السنوات بصور تشمخ بهاالأنوف من جهة ، ويندى لها الجبين من جهة أخرى . في هاتين الغرفتين البائستين المحطمّي النوافذ ، الخاليتين من كل مايمتّ إلى أساس البيوت بنسب . « كنّا نعيش قبضةً من الرفاق ، من الطلاب اللوائيين . مرة يقتصر عددنا على خمسة ، ومرة يتكاثر العدد حتّى يبلغ العشرة أو يزيد . نمد حصيرنا على الأرض ، نفترش مايشبه الفراش ونتخذ من كتبنا وسائد ، ونتبادل

---

(١) – مجلة المناضل عدد ٩٠/١٩٧٦ ص ٣٦ – ٣٧ مقابلة مع الدكتور وهيب الغانم

(٢) – مجلة المناضل عدد ٩٠ ص ٤٢

المعطف الوحيد الذي كنا نملكه في الشتاء ، ونملأ جرتنا كل يوم من عين الفيجة في حي الشعلان ، فلم يكن في البيت كله حنفية ماء ، في هاتين الغرفتين كنا ندرس ونأكل وننام ، وننظم الشعر ، ونتغزل بالسمراء ، ونعقد الاجتماعات ، ونناقش مصير أمتنا ، وندعو رفاقنا وأصدقاءنا من مدارس دمشق وجامعتها ليشاطرونا المسؤولية ويبدأوا معنا الطريق (١) .

كان الأرسوزي يهيء لنا طعام الغداء في معظم الأيام ، وطعام الغداء كلمة كبيرة على حساء العدس الذي كان يطبخه لنا الأستاذ ، يعاونه أحياناً من يتخلف منا في البيت ، وربما ساهمنا جميعاً في إعداد الوجبة الطريفة ، نضع العدس مع الماء البارد في آن واحد ، ثم نوقد النار وننتظر الساعة تلوالساعة . عدس وماء بارد لاينضجان ، (٢) .

في عام ١٩٤٦ عين زكي أستاذاً في ثانوية حماة ، وبعد الجلاء مباشرة ثم انتقل في عام ١٩٤٧ كمدرس للفلسفة في حلب ، وفي عام ١٩٥٣ عاد إلى دمشق ليدرس الفاسفة ، واستمر على ذلك حتى عام ١٩٥٩ حيث أحيل على المعاش .

خلال السنوات التي قضاها زكي الأرسوزي في سورية ، أي من سنة ١٩٣٩ وحتى وفاته سنة ١٩٦٨ كانت حياته اليومية واحدة ، هي توعية الأجيال العربية لبعث الأمة العربية .

حياته السياسية : ولد زكي الأرسوزي والبلاد العربية ترضخ لنير الاستعمار العثماني ، فسورية في ذلك الوقت كانت جزءاً من الدولة العثمانية التي ترامت أطرافها فشملت الوطن العربي بأسره ، وثمة ظاهرتان كبيرتان وقعتا في أواخر القرن الفائت وأوائل القرن الحالي ، كان لهما تأثير حاسم في هذه البقعة من العالم : الأولى يقظة الشعب العربي على هويته وأصالته ، والثانية هي المد الاستعماري الغربي الذي كان يحاول تفكيك الامبراطورية العثمانية والاستيلاء على أشلائها ، وبصورة

---

(١) ـ مقابلة مع سليمان العيسى ، في مجلة المعرفة عدد ١١٣ ص ٢٣ ودور اللسان في بناء الانسان ص ٥٦

(٢) ـ المصدر نفسه

خاصة على المواد الأولية التي تزخر بها منطقة الشرق الأوسط . وشعر العرب أن الفرصة مؤاتية لاستعادة استقلالهم وتحقيق وحدتهم ، فتتألف الجمعيات السرية والعلنية في قلب الوطن العربي ، وتكثر النوادي والاجتماعات والاتصالات على كل المستويات . ومدينة اللاذقية ، شأنها شأن أية مدينة عربية ، تحتضن فروعاً لهذه الحركات والتيارات ، ففي هذه المدينة التي تزين الشاطئ السوري بجمالها وروعتها ترعرع المناضل زكي الأرسوزي .

وتدور رحى الحرب العالمية الأولى ، وتصفى الامبراطورية العثمانية ، وتوضع سورية تحت الانتداب الفرنسي ، ولكن تركيا (أتوتورك) ماتزال تحلم باسترداد بعض ماخسرته ، وما من شك في أنها كانت تفكر أول ماتفكر باللواء ، فهو يضم جالية تركية لايستهان بها ، وإن كانت أقلية قليلة . ولهذاأخذت تزكي روح العداء بين الأتراك والعرب فتمد الفئة الأولى بالمال والسلاح ، وتدفع زعماءها إلى المطالبة بحقوقهم ، والسلطة المنتدبة تغض النظر عما يجري لأن المساومات السياسية لم تنته بعد ، في هذا الجو السياسي المضطرب نشأ زكي الأرسوزي يرصد الأحداث دون أن يعيها ، وهي تتجمع في ذاكرته حتى يحين الوقت ، وتأخذ كل معناها النضالي والقومي (١).

ولسنا هنا في صدد المراحل الحياتية العملية التي مر بها زكي ، لأننا تطرقنا بالبحث عنها فيما سبق . ولكننا نحن الآن بصدد حياته السياسية لنرى من خلالها مدى تأثره وتأثيره من مجتمعه وفيه ، فقد صدمه واقع الأمة العربية المرير ، وهزه من الأعماق ، فتفتحت مشاعره القومية وعقله ، فرأى بأن تحرر العرب ووحدتهم هما الشرطان الأساسيان لقيام تدريس سليم ، وحياة وطنية صحيحة ، ولقد حقق ذلك فعلاً من خلال مهنته كأستاذ . وماأحوج هذه الأمة في تلك المرحلة التاريخية إلى معلم يعرف كيف ينقذ السفينة التي أشرفت على الغرق إلى شاطئ السلامة ، لقد قاد الأرسوزي ، فعلاً ، الحركة الوطنية ضد التعاون الفرنسي التركي في المنطقة وأعد في أفكاره جيلاً عربياً جديداً سيكون بمثابة نواة

---

(١) ــ المؤلفات الكاملة ــ المجلد الاول ص ٥ ،٦ ، ٧

تفجر الوطن العربي من الداخل ، وتدفعه بالبعث إلى استعادة أمجاد أجداده . كان الأرسوزي في كل مراحل حياته السياسية مؤسساً . فلقد كان من مؤسسي عصبة العمل القومي ، وهي منظمة سياسية عربية تنادي بالكفاح الثوري ، وأسس لهذا الغرض كذلك، الأندية في مدينة أنطاكية، فأعد نخبة واعية أخذت تنتشر بين طبقات الشعب ، وبصورة خاصة في الأرياف تبشر بالتآخي تحت لواء العروبة ،(١) .

دعا زكي تلامذته إلى النوادي الرياضية ، وشجعهم على قيادة هذه النوادي ، كنادي الفنون الجميلة الذي كان مخصصاً للروم الأرثوذكس ، وكان ذا صبغة طائفية ، ونادي العروبة الذي أسسه الأرسوزي في اللواء ، وانتسب إليه الطلاب والعمال ، وانتقل نشاطه إلى الريف ، فانضم إليه جماهير كثيرة من الفلاحين كانت ندواته فيه كثيرة ويحضرها الكثيرون . وفي ذلك النادي انصهرت الطائفية والأمراض القومية ، فكان منبراً للحديث عن العروبة ونهضتها (٢) .

وكان الأرسوزي يبغي من خلف ذلك توجيه نشاطات الأندية من أجل القضية العربية التي يقودها ، وعصبة العمل القومي الذي كان الأرسوزي من أبرز أعضائها والتي كان الدافع إليها شعور العرب الوطني ، وكان من أهدافها إقامة الشعور القومي مقام الشعور الإقليمي ، وكان لها فروع في مختلف مدن سورية . وقد اشترك الأرسوزي في هذه العصبة ، كما أسلفنا ، وأفكاره قد رسمت مخطط حزب باسم (البعث) ، إلا أنه أجّل هذه الفكرة من أجل التعاون مع شباب العرب في سورية والأقطار العربية الأخرى . (٣) وها هو ذا ، بعد أن ساءت الأمور السياسية لهذه العصبة ، بسبب تعاملها مع الحكومة الموالية للفرنسيين ، يعقد لها مؤتمراً في اللواء ، فحلّها وفكر بتسمية حزب جديد هو (البعث العربي) بديلاً عنها .

---

(١) ــ المؤلفات الكاملة ، الجزء الاول ص ٢٧ ــ ٢٨ (راجع المجلد السادس ص ٤٨٩)

(٢) ــ دور اللسان في بناء الانسان ص ٥٩١ راجع المجلد الثالث ص ٤٨٧ ــ ٤٨٩)

(٣) ــ دور اللسان في بناء الانسان ص ٥٢

وفي الواقع ، إن الكتلة الوطنية كانت تقف موقف الحذر من الأرسوزي وجماعته ، لأن مايقومون به من نشاط يعرقل مشروعات اتفاقاتهم مع فرنسا، بعكس عصبة العمل التي كانت موالية لها .

إن الفترة الممتدة من عام ١٩٣٤ إلى عام ١٩٣٨ هي الفترة الحاسمة في نظر الأرسوزي، حاسمة في تاريخ العرب الحديث وبخاصة عرب اللواء، لأنها جمعت شتاتهم المبعثر فبعد أن كانوا شيعاً وأسراً وطبقات، انصهروا ضمن اللواء في بوتقة العروبة، فأصبحوا شعباً يستأنف تاريخاً جديداً ، هو استمرار للتاريخ الأول ، تاريخ الفتوحات. وكان الأرسوزي يعتقد إذ ذاك أن الحركة التي أنشأها في اللواء ستمتد إلى الوطن العربي كله ، وبقي على هذا الاعتقاد حتى الدقيقة الأخيرة من حياته(١) . ولهذا أطلق عليها اسم البعث .

وأول صدمة كبيرة نبّهته إلى الواقع المؤلم الذي يعيش فيه، بعد عودته من فرنسا. إذ يدخل عليه مستشار المعارف الفرنسي ، وهو في المدرسة التي يعلّم فيها ، ويستمع إلى أحد دروسه .وبعد الانصراف يستدعيه إلى مكتبه ليقول له: « أوَ تظنّن أنك مدرّس في ثانوية فرنسية ؟ ماتقوله عظيم ، ولكنك تنسى أنك في بلد خاضع للانتداب ، ولسياسة الانتداب ومقتضياتها » . في ذلك اليوم ، أحس بإهانته كإنسان عربي . وهو لايساوم فيما يعتقد أنه الحقيقة كلها ، بل يلتزم بمعتقداته ويجهر بها إلى حدّ الإفراط ، أياً كانت النتائج . لقد فصل الأرسوزي من ثانوية أنطاكية ، وعيّن في ثانويات حلب ودير الزور ، ولكنّ الأمر سيان عنده ، فكلها مدن عربية يجب أن يتعرف إليها وأن يسمعها صوته ويبشر فيها برسالته . في تلك الفترة تجسدت عنده الحرية ، إنها حرية أمته ، تحرر العالم اليوم كما حررته بالأمس ، ولسوف تتخطّى هذه الحرية ماجاءت به الثورة الفرنسية ، لأنها أكمل وأشمل . هذه أتت من الأرض ، أما الأولى فمن السماء ، جذورها في الملأ الأعلى ، وتجلّياتها في عالم الشهود . . .

والأرسوزي إذ يكتشف العروبة ، يكتشف الشعب ، فالحرية هي حريّة

---

(١) ـ لجنة الخليد زكي الارسوزي : اللجنة الفرعية لطبع الآثار والمؤلفات الكاملة المجلد الاول ص ١١ (راجع المجلد الثالث ص ٣٤١ ـ ٣٦٢)

الجمهور من المضطهدين والمستغلين ، والفقراء الذين مايزالون يحتفظون بفطرة سليمة لم يفسدها الأجنبي ، ولكن يجب أن ينظّموا ، وأن يدرّبوا على العمل السياسي ، وأن يفهموا معنى الأحداث كي يتمكنوا من الصّمود .

لقد كان الأرسوزي في تلك الفترة يتتبع الأحداث المحلية والعربية ساعة إثر ساعة ، ويجتمع إلى تلامذته المخلصين ، فيكشف لهم عن دلالة كل منها ، يوزّع المهام عليهم فينطلق كل منهم إلى بقعة معينة في اللواء ، يفسر كل ماسمعه من المعلم ، وكثيراً ماكان يقود بنفسه هذه المهمة في اللواء كله ، يتحلق الناس حوله فيعلّمهم . والواقع أن السرعة الخاطفة التي جمع فيها الأرسوزي سكان اللواء برمتهم وجعل منهم شخصاً واحداً ، لهي سرعة مذهلة تكاد لاتصدق ، أذهلت فعلاً الغريب قبل القريب ، وأخذت تتحدث عنها الصحف العربية والأجنبية بإعجاب متزايد . كانت الجموع تتوافد من كل المناطق لترى وتبتهج ، ترى الأرسوزي ، تسمعه يتحدث ، ترى البهجة ، ترى النصر العتيد ، ترى الشعب العربي وقد استيقظ ، وكان سعيد الحظ ذلك الذي يصافح الأستاذ ، أو يلمس ثوبه ، أو في أدنى الحدود ، يتحدث إلى أحد مقربيه . وتتخطى الحركة حدود اللواء فتثير اهتمام الشباب في سورية كلها الذي أخذ كل منهم يحن إلى زيارة واحدة لأنطاكية ، وقد أصبحت حقاً قلب النهضة العربية ومحط آمالها . كما أنها استأثرت بانتباه المسؤولين السياسيين والأحزاب والتجمعات والحركات القومية التي أخذت تتكاثر في تلك الفترة ، فترة اضرابات عام ١٩٣٦ وما أعقبها من مفاوضات بين قادة الحركة الوطنية والسلطات المنتدبة . (١)

هاهو الأرسوزي يصدر جريدة « العروبة » في اللواء ، ليعبر فيها عرب اللواء عن أفكارهم ومواقفهم في تلك الفترة العصيبة من تاريخ هذا الجزء الغالي من وطن العرب ، هذا هو عام (١٩٣٧) تاريخ إصدار هذه الجريدة وهذا هو العدد الأول يحمل تاريخ (٣٠ تشرين الأول) . وقد برز إلى حيز

---

(١) – لجنة تخليد زكي الارسوزي – اللجنة الفرعية لطبع الآثار (المؤلفات الكاملة المجلد الاول ص ١٠ – ١١ – ١٢)
(راجع المجلد الثالث ص ٣٤١ – ٣٦٢)

الوجود . مائة وأربعة عشر عدداً صدرت من أعداد هذه الجريدة ، لتغلق نهائياً في الخامس من حزيران عام ١٩٣٨ من قبل السلطات الفرنسية والتركية .

كان الأستاذ الأرسوزي قائد حركة النضال القومي العربي في اللواء ، وهو المشرف على سياسة الجريدة والموجه لشؤونها ورئيس تحريرها الفعلي ، ولهذا كانت جريدة العروبة بحق : أوّل جريدة عربية مثالية، لعبت بجدارة الدور التبشيري الجماهيري الذي يجب أن تقوم به الصحافة العربية(١) . ولكن المؤامرة، كما ذكرنا قد تمت ، واللواء تم سلخه عن الوطن الأم ،. وها هو الأرسوزي يغادر اللواء مطروداً إلى مدن أخرى من سورية ، ويعيش متنقلاً بين مدينة وأخرى ، ويستقر في نهاية المطاف في دمشق ، ليكمل الرسالة التي بدأها في اللواء.وكان الأرسوزي يفكر بأنه سيستقبل استقبال الفاتحين في دمشق . ولكن هذا الاستقبال كان جماهيرياً فقط ، حيث كانت صدمة عنيفة لزكي من قبل زعماء الحركات السياسية التي تزعمت النضال في سورية ، كعصبة العمل القومي والتي كان الأرسوزي من أبرز زعمائها . فهاهم قادتها المسؤولون قد سخروا أنفسهم للمستعمر ، فمدوا يد العون له . إنهم تجار سياسة وأشباه أميين ، لايحملون أية جدّية للأفكار التي يتحدثون عنها ، بل على العكس كان أكثرهم في سلوكهم اليومي يسير ضد هذه الأفكار . فلم يجد زكي بدّاً من أن يعلن انسحابه من هذه العصبة وينصرف إلى التفكير في مستقبل القضية العربية ، وضرورة إيجاد حزب عربي جديد بريء من الأخطار المبدئيّة وبريء من المساومات والألاعيب السياسية (٢)

---

(١) ـ دور اللسان في بناء الانسان ص ٥٣ راجع المصدر السابق المجلد الثالث

(٢) ـ مجلة المناضل عدد ٩٠ ص ٤١

ميلاد حزب جديد

هذا هو عام ١٩٤٠ والأرسوزي قد استقر كما أسلفنا في دمشق : في بيت متواضع في وسط المدينة (حي السبكي) يقيم معه سبعة أو ثمانية من الطلاب اللوائيين ، والأرسوزي يعيش معهم يتقاسمون لقمة العيش ويتحدّوْن كل أنواع البؤس والحرمان والجوع والقهر . يعيشون في هذا البيت المتواضع حياة كرّسوها لبعث الأمة العربية . كلمة (بعث) استعملت في هذا البيت قبل أن يعان تأسيس الحزب .

الأمة العربية في تلك الفترة تعاني من الاستعمار وتعاني من الذل والجوع والقهر والفقر ، والأرسوزي ورفاقه جزء من هذه الأمة ، وعلى من يقع العبء في تحمل مسؤوليات هذه الأمة وبعثها من جديد ، أليس على أبنائها ؟ ولقد كان الأرسوزي في طليعة هؤلاء . ، فلقد كان أهلاً لتحمل مسؤولية الإنسان العربي في تلك الفترة العصيبة من تاريخ الأمة العربية . لقد كان الأرسوزي بحق أستاذ هذه المرحلة ، ينير الطريق ويضع الخطوط الكبرى للتفكير القومي ، ويشرح موضحاً الأفكار المادية والمثالية لأبرز المفكرين في العالم . وهو يحس إحساساً غريزياً بأن أبناء الأمة العربية المخلصين مسؤولون عن إنقاذ هذه الأمة . لقد كان الأرسوزي ورفاقه مبشرين مناضلين من أجل هذه القضية ، متخذين من ذلك البيت ، الذي مررنا على ذكره ، مركزاً للقاءاتهم واجتماعاتهم .

هاهو الأرسوزي قد قرر ميلاد هذا الحزب وتأسيسه في بداية عام (١٩٤٠) حزب اسمه : (حزب البعث العربي) . وقد حدد قسماً لهذا الحزب ، كانوا يأتون لتأديته : « أقسم بعروبتي وشرفي ، أن أكون وفياً لمبادىء حزب البعث

العربي . وأن أعمل على تحقيق أهدافه . » (١) وقرر الأرسوزي ورفاقه إصدار جريدة تنطق باسمه هي : (جريدة البعث). وقد شجع الأرسوزي كل رفاقه على الكتابة في هذه الجريدة التي صدرت في ست عشرة صفحة. وبخط اليد أول ما صدرت كجريدة أسبوعية . وجريدة إلى جانبها ساخرة ناقدة سموها : (المنشار) ، كانت تصدر مع البعث كل أسبوع لتضم التعليقات والنقد اللاذع . ولقد كان الأرسوزي يهتم اهتماماً كبيراً في إعداد هذه الجريدة التي أخذ الشباب يتناولونها في المدارس الثانوية والجامعة (٢) .

وبدأ الأرسوزي مبشراً الأمة العربية بميلاد هذا الحزب الذي سيحمل لواء النضال ويعيد إلى الأمة العربية كرامتها وإنسانيتها ومستقبلها على سطح هذا الكوكب . كان يتحدث . عبر ماضي هذه الأمة العظيم ، عن عبقرية الأمة العربية وطاقاتها الهائلة التي تكمن فيها ، ولكنها هامدة خامدة تنتظر من يهزها ويفجرها . كان يتحدث عن الحضارة الحديثة وعن الثورات في العالم : كيف ولدت الثورة الفرنسية ؟ كيف بعثت الأمة الألمانية . ؟ كيف نهضت إيطاليا ؟ كيف قفزت اليابان من ظلام الإقطاع والتخلف إلى قلب الصناعة في القرن العشرين . ؟ كان يشرح الفلاسفة الذين لعبوا دوراً كبيراً في تاريخ أممهم : (نيتشه ، فيختة ، هيجل ، ماركس) .كان الأرسوزي يسخر كل وقته لنشر أفكار هذا الحزب . في المدرسة . في البيت . في الشارع ، في المقهى ، وفي أي مكان يحل فيه(٣). وكان الأرسوزي .إضافة إلى كل ذلك. ينشر أفكاره هذه على صفحات جريدة البعث . كان يطلب من رفاقه دائماً أن ينقلوا أفكار هذا الحزب إلى كل إنسان ، إلى كل عامل ، إلى كل فلاح في هذا الوطن . إنه سيعيد تجربة اللواء على مستوى الأمة ، وسيكون البعث العربي طريق الخلاص ،

---

(١) ــ مجلة المناضل العدد ٩٠ ص ٤١

(١) ــ مجلة المناضل عدد ٨٤ ــ ص ٥٧ ــ ٦٣ راجع المجلد السادس ص ٤٩٣

(٢) ــ سليمان العيسى : البدايات ، مجلة المعرفة عدد ١١٣ ص ٢٨ ــ ٢٩

كان قد حدّد أفكاره منذ اللحظة الأولى . إنه يريد دولة عربية كبرى حديثة، نسخت كل عهود الظلام ، تتجاوز عصور التخلف تضع الأمة العربية في قلب القرن العشرين لتجد هذه الأمة هويتها العربية في ضوء الحضارة الحديثة . سيعيد النظر في توزيع الثروة ؛ سيقلب المجتمع المتفسخ إلى مجتمع عربي تسوده العدالة وتزدهر فيه الصناعة . سيناضل لتكون الفرص متكافئة أمام الجميع . وسيناضل في زحمة هذه التيارات والمذاهب التي تصطرع على هذه الأرض . ستبقى الأمة متمسكة بهويتها وطابعها القومي الأصيل . فالعرب أمة واحدة (١) .

عاصرت مرحلة تأسيس الحزب أفكاراً سياسية غزت الوطن العربي ، كالأفكار الشيوعية والنازية ، ومرحلة التخلف التي كان يعيشها الوطن العربي . كانت أرضاً خصبة لانتشار هذه الأفكار . فرأت لها المتتبعين والمريدين ، كما كان هنالك أحزاب إقليمية محلية في أقطار الوطن العربي . والقطر العربي السوري كان له نصيبه من تلك الأحزاب المحلية . كحزب الكتلة الوطنية . وعصبة العمل القومي التي تعاون معها الأرسوزي في الفترة الأولى قبل تأسيسه الحزب ، على أساس أن عملها نضالي قومي . ولكن سرعان ما انفصل عنها وأعلن انسحابه في الصحف ، وعن تأسيسه لحزب البعث . وكان الأرسوزي يرفض التعاون مع أية فئة سياسية في ذلك الوقت ، بعد ولادة الحزب ؛ لأنه كان يعتبرهم ملوثين ، وأفضل واحد فيهم غير شجاع ، ولايصلح للنضال . وقد عاصر هذه الفترة من ولادة الحزب حركة : (الإحياء العربي) التي كان يتزعمها ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار ، وكان هؤلاء أساتذة في التجهيز ؛ ولهم تأثير على بعض الطلاب ، وكانت هنالك حوارات بين هؤلاء وطلاب الأرسوزي . حيث كان طلاب الأرسوزي يشعرون بأن أفكار هؤلاء قريبة من أفكارهم إلى حد ما ، وقد ظهرت ، أول ماظهرت . نشاطات هذه الشلّة . بشكل عملي ، على إثر ظهور نشرتين أو ثلاث ، صدرت باسم نصرة العراق أي ثورة رشيد عالي الكيلاني ، وقد تبودلت النشرات وجريدة البعث بين التّنظيمين ، البعث العربي بزعامة

---

(١) ـ سليمان العيسى ، البدايات ، مجلة المعرفة عدد ١١٣ ص ٣١ ـ ٣٣

الأرسوزي ، والإحياء العربي بزعامة ميشيل عفلق . وكان هنالك حوار ومحاولات كثيرة لدمج الحركة تحت لواء الحزب ، وكان الأرسوزي لايعطي الكثير من الجهد لأن يفسر ماترمي إليه هذه الحركة التي ولدت إثر حادثة عابرة في تاريخ الوطن العربي ، والتي هي ثورة رشيد عالي الكيلاني ، ولهذا فلم لايستعجل كثيراً بالاعتراف بهذه الثورة ، ولابمن نصبوا أنفسهم بالمناصرين لها ، فكان يعتبرها بأنها ثورة غير صحيحة ، لالشيء ، إلا لأنه كان عديم الثقة بأي زعيم سياسي عربي ، لأنه كان يتكلم ذلك عن تجربته ، فثقته كانت دائماً بالشعب ، وكان حريصاً كل الحرص على الشباب العربي المتحمس ، وكان كل مايخشاه أن تضيعهم هذه الثورة. وكان رأيه لايختلف كثيراً بالذين سموا أنفسهم بحزب نصرة العراق ، الذي يتزعمه ميشيل عفلق ، فحادثة عابرة لايمكن أن تؤسس حزباً. ولكن المحاولات كانت جادة في دمج الحركة مع الحزب . وكان اللقاء بدون معرفة الأرسوزي (١) ، حيث قام به بعض تلامذته .. علماً أن هذا الموضوع ، موضوع من التقوا مع ميشيل ، لم يكن يخاف عن الأرسوزي وقد حذرهم كثيراً من خطورة هذا اللقاء الذي سيبعدهم عن خط الحزب وعن أفكاره . فالأرسوزي كان يعتبرهم جميعاً بأنهم ليسوا أهلاً للقيادة أو جديرين بها ، ولكن هؤلاء كانوا قد متّنوا علاقاتهم الشخصية ببعض تلامذة الأرسوزي ، ورغم ذلك تم الاندماج الذي رفضه الأرسوزي منذ اللحظة الأولى ، ولم يعترف به حتى آخر حياته ـ. وكان ذلك في عام ١٩٤٥ إلا أن الأرسوزي لم يشغل نفسه بهؤلاء كثيراً ، بل تفرغ لكتابة بعث الأمة العربية . وقد عقد المؤتمر التأسيسي الأول للحزب ، بعيداً عن الأرسوزي ، في ٧ نيسان عام ١٩٤٧ ، واعتبر ذلك ميلاداً للبعث ، وطبع أول دستور للحزب (٢) . وكلمة حق ، فإن حزب البعث العربي الاشتراكي كان أول حركة عربية قومية بكل ماتعني هذه العبارة من معنى في تاريخ الأمة العربية .

وفي فترة ماقبل المؤتمر التأسيسي ، وبعد أن انتشر الحزب في دمشق وفي معظم

---

(١) ـ المناضل ، عدد ٨٥ عام ١٩٧٦ من الصفحة ٢٦ الى ٣٢
(٢) ـ المصدر نفسه .

المدن السورية، يسعى الأرسوزي ويناضل لكي يعم جميع أنحاء الوطن العربي. فهو الذي أراده حزباً قومياً يشمل جميع الأقطار العربية، ويسعى لتنظيم الجماهير العربية في بوتقة البعث التي كانت الجماهير في ذلك الوقت بأشد الحاجة إلى حزب ثوري قومي يخلصها من واقعها الفاسد، ويحقق طموحات شباب هذه الأمة التي كانت تنتظر ميلادها وبعثها مع ميلاد الحزب الجديد. فقد بدأ الأرسوزي في بغداد، ومنها سينتقل الحزب إلى بقيّة الأقطار العربية الأخرى، فتلامذة الأرسوزي في كل مكان، وأخباره في اللواء قد عمت جميع أنحاء الوطن العربي.

بدأ الأرسوزي ينشر أفكار البعث في العراق بواسطة تلامذته الذين أمن لهم بعض المنح الدراسية في بغداد، حيث اتصل بشأن هؤلاء التلاميذ بأصدقاء له في العراق، واستطاع أن يؤمن منحاً دراسية لعشرين أو ثلاثين طالباً، فجوّ بغداد السياسي كمثل جميع الأجواء العربية تطمح لشيء ما تريد تحقيقه. ولكن الأداة مفقودة، فالجماهير في ضياع، وبغداد مثلها كمثل جميع العواصم العربية، جوها السياسي مضطرب، وتتلاعب فيها عدة تيارات سياسية. منها ماهو رجعي تمثّل بالنظام الملكي ومن يدور في فلكه من الفئة الحاكمة كجماعة نوري السعيد، والثاني يمثل فئات قومية تمثلت بحزب الاستقلال، وهو من الطبقة البورجوازية، والثالث فئة يسارية تحيط نفسها بنوع من الشعارات الديمقراطية تمثلت بالحزب الوطني الديمقراطي، كما كان هنالك تنظيم شيوعي يعمل بنشاط وله خلايا منظمة. وبدأ تلامذة الأرسوزي بنشر أفكار الحزب في هذا الجو السياسي المضطرب. وفي عام ١٩٤٤ بدأت جهود تلامذته تعطي نتائجها في العراق فانتشر الحزب واستقبلت الجماهير العربية أفكاره التي كانت تعتبر بحق تحقيقاً لطموحات هذه الجماهير. وتأتي الأخبار إلى هؤلاء التلاميذ من دمشق بأن الحزب قد استوعب جماعة ممن يسمون أنفسهم في ذلك الوقت بجماعة الإحياء العربي، وكان ذلك في عام ١٩٤٥، وهذا كان له أثر كبير على تلامذة الأرسوزي في بغداد، إذ اعتبر هؤلاء أن ذلك كان نصراً كبيراً للحزب، ولكن زكي كان له موقف واضح من الوافدين الجدد، فهو لم يفكر أبداً أن يؤسس حزباً مع هذه الفئة، بل كان يريد النقاء للحزب منذ اللحظة الأولى، ولا عجب أن يقف هذا

الموقف ، فهو الرجل الذي كان له أكبر تجربة نضالية تجعله يميز المناضلين من من مدعيي النضال(١) . وبعد عملية الدمج هذه ، التي لم يكن الأرسوزي براض عنها ، انكفأ عن العمل السياسي لينصرف إلى تأملاته النظرية فبذلك يخدم الأفكار التي آمن بها والحزب الذي أسسه ، فهو لم يشعر في لحظة من اللحظات أنه ابتعد عن الحزب ، ولكن شعوره كان دائماً مع البعث ، لأن البعث سوف يحقق آمال الجماهير العربية في يوم من الأيام ، ولا يوجد بديل له ، ولذلك لابد من إغناء فكر البعث لتتضح نظريته وتأخذ أهدافه أبعادها . وكان زكي أهلا لهذه المهمة ، يشعر بالحاجة إلى توضيح أفكار الحزب ، لأن الجماهير العربية بدأت تتعشقها.وهكذا بدأت في حياة زكي الأرسوزي مرحلة جديدة تكمّل الأولى ، هي مرحلة التأليف . ففي تلك الفترة الغنية بالتأمل ، والحافلة بالأحداث وبالمصاعب المادية ، وبين عدد قليل من أخصّائه انكب على دراسة معاجم اللغة ، يتأمل في ترتيب المعجم العربي ، لتبدو له فكرة العروبة بمختلف أبعادها كامنة بين المفردات كالروح في الجسد ، فألف كتابه الأول : « العبقرية العربية في لسانها » والذي يلخص فلسفته ، ويطرح كتابه هذا للجماهير فيتلقفه الطلاب والمعجبون ، فيطبع مرة ثانية وثالثة ، وينفد من الأسواق . إنه يرى في العبقرية العربية حرية تتفتح في الشعب بكل فئاته ، وإن الشرط الأساسي لقيام سياسة صحيحة هو إعادة الأرض للفلاح ، والمعمل للعامل ، والمتجر للتاجر ، حتى يتمكن كل فرد من أن يسهم في تقرير المصير العام . ويوالي وضع الكتب التي يعبر في كل منها عن بعد من أبعاد المعنى العام ، معنى العروبة ، والبعث العربي ، فيضع كتابه « الأخلاق والفلسفة » في عام ١٩٤٨ « ورسالة عن الفن » في عام ١٩٥٣ « ورسالة عن الفلسفة » في عام ١٩٥٤ ، « الأمة العربية » عام ١٩٥٥ ، « مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب » عام ١٩٥٥ — ١٩٥٨ — . « صوت العروبة في لواء اسكندرون » عام ١٩٦١ ، « متى يكون الحكم ديمقراطياً » عام ١٩٦١ ، « بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم » عام ١٩٦٣ .

---

(١) — مجلة المناضل ، العدد ٨٦ سنة ١٩٧٦ ص ٨ — ١٨

وتتفجّر ثورة البعث في هذا العام ، في صبيحة الثامن من آذار ، ولكن الأرسوزي كان قد توصل في هذه الفترة إلى أن يؤلف أو يعطي الشيء الكثير من الفكر ليشكل أرضية فكرية عريضة لثورة البعث . وهذا لايعني أن الأرسوزي كان بعيداً عن الأحداث السياسية التي تدور في المنطقة . فقد كان له موقف من هذه الأحداث ، كان له نفس الموقف ، الذي وقفه من حركة الإحياء العربي عند دمجها في الحزب ، وذلك مع الحزب الاشتراكي الذي دمج في الحزب عام ١٩٥٤ بقيادة أكرم الحوراني . وكذلك صفق للوحدة عام ١٩٥٨ وكان يتأثر بأحداث أمته وشعبه ، فيفرح لأفراحها ، ويتألم لآلامها.هذا هو الحزب الذي أسسه يستلم زمام السلطة في بغداد ، صبيحة الرابع عشر من رمضان من عام ١٩٦٣ ، وفي دمشق في صبيحة الثامن من آذار في العام نفسه.وكان الأرسوزي يصارع المرض، الذي أجبره على البقاء في غرفته. ولكن فرحته الكبرى كانت أقوى من المرض فشفي وانتصر عليه ، وعاد إلى الاتصال بالجماهير يتحدث إليهـا مباشرة، وعن طريق الصّحف والمجلات. فقد فتحت الجماهير صدرها الرحب في هذه المرة بدون خوف ينتابه أو وجل . (١) فقال : نعم ، لثورة الحزب في الثامن من آذار ، ولحركة الثالث والعشرين من شباط التي أكملتها ، حيث خلصت الحزب من العقلية التي رفضها الأرسوزي منذ البداية . فأقبل بحماس على القوات المسلحة يخطب فيها ويرشدها ، وعلى المجلات والصحف اليومية يكتب فيها ، وعلى الإذاعة وكافة وسائل الإعلام يبث منها تعاليمه ؛ وكان الناس يلتفون حوله جماعة إثر جماعة ، أينما وأنّى وجد ، فيعلمهم ويعيد ويكرر بلا ملل (٢) ، وظل هكذا حتى اللحظات الأخيرة من حياته ، وإذا ماأحببنا وصف الأرسوزي بكلمة حق صادقة ، قلنا : « إنه المعلم الأول في حزب البعث العربي الاشتراكي » . وهذا الوصف ليس إلا جزءاً من حقه ، لاينفع الأرسوزي شيئاً ، لكننا ننتفع به ، لأنه ينبّهنا إلى أمور كثيرة من صفاء المصدر الحزبي وقوة دفقه .

---

(١) ـ اللجنة الفرعية لترشيح الاستاذ زكي الارسوزي لجائزة الدولة التقديرية . (المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول ص ٣٠ ـ ٣١)

(٢) ـ المؤلفات الكاملة ، المجلد السادس ص ٢.

المبحث الثاني

بيئته وعصره :

لابدّ قبل الدخول في هذا الموضوع ، من أن نعطي فكرة موجزة عن عروبة لواء الاسكندرون ، موطن الأرسوزي ، ومن ثم نمر بشيء من التفصيل على بيئته التي ترعرع فيها ، والتي كان لها الأثر الأكبر في تكوين شخصيته . فتجربته النضالية في لواء الاسكندرون كانت أساساً وأرضية صلبة مؤثرة في فكره وشخصيته .

فاللواء منذ الأجيال قطعة من القطر العربي السوري ، حيث أن معظم سكانه من خلص العرب ، وإنّ الأتراك العثمانيين وإن استولوا عليه بحد السيف منذ أن احتلوا سورية والبلاد العربية فقد بقي كما كان أيام الرومان والبيزنطيّين والعرب ، تابعاً لحلب ، وميناءً لتجارتها . . . والباحثون في جغرافية سورية وتاريخها يؤكدون أن اللواء قطعة من سورية . . (١) وقد دلت مخابر الجامعة الأميركية في بيروت ، التي قامت تبحث في أصل البشر ، وكذلك المباحث التي أجريت في أمستردام واكسفورد ، على أن سكان الجبال في مناطق الاسكندرون وأنطاكية لايفترقون عن سكان جبال سورية ولبنان وبلاد العرب الجنوبية بأيّ شيء . ومن جهة أخرى فإنّ نزول العرب في سورية الشمالية يقدمُ على الفتح الإسلامي ، فقدكان هنالك إمارات عربية حكمتها أسرة (الأبعز) التي أقامت إمارتها في وادي العاصي ،

---

(١) ــ المراحل ، لعبد الرحمن كيلاني ص ٨٦ ــ ٩٥ و٢٨٣ ــ ٢٩٣ ، راجع المجلد الثالث ص ٢٨٥ ــ ٢٨٩ وكذلك نفس المصدر ص ٢٧٧

و (العطّوريون) الذين سكنوا في جبال لبنان الشرقية ، و (النبطيون) أسياد منطقة دمشق . والبلاد برمّتها كانت في أيدي العرب عندما جاء القائد الروماني (بومباي) ، وحوّل سورية إلى مقاطعة رومانية . وبعد الفتح الإسلامي كانت تحتل منطقة اللواء قبيلة « بهراء » العربية ، وقبائل « تنوخ » المتحدة . وفي رأي العالم (دورة) أن قبائل البهرة يؤلفون العنصر الأقوى في هذه الأراضي . وكانت هذه القبيلة تمتد على جبال الساحل السوري ، من الشمال والشرق حتى قنسرين وحلب . واحتلت قبيلة (كلاب) العربية ، المنطقة الكاملة في شمالي حلب حتى طوروس. وعند الفتح هاجر اليونانيون البيزنطيون هجرة عامة نحو الشمال ، فحلّت جيوش العرب في انطاكية واسكندرون وفارس ، ومنطقة (أورفه) القائمة اليوم في شمالي الحدود السورية ، والتي احتلتها قبيلة (بني سليم) العربية.(١) وقبيلة (بهراء) التي ألمحنا إليها ، والتي سكنت المنطقة ، هي إحدى القبائل القحطانية التي نزحت من الجزيرة قبل الإسلام . وسكنت مشارف الشام ، كما جرى لقبيلتي غسان وتنوخ وغيرهما وهذا ماذكره الهمذاني المتوفى سنة ٣٤٤ ه في كتابه : « صفة جزيرة العرب » . والهمذاني من أصدق من وصف بلادَ العرب جغرافياً وأنثوغرافياً .وصْفَ باحثٍ محقّقٍ شهد له في ذلك علماء الاستشراق ، فقد قال في كتابه وفي الصفحة (١٣٢) عند ذكره مساكن العرب : «فأنْ تياسرْتَ من حمصَ عن البحر الكبير ، وقعْتَ في أرض بهراء . . » (٢) .

وبهذا تتجلى لنا الحقيقة . حقيقة لواء اسكندرون ، منذ أقدم العصور ، فهو عربي ، ولكن المؤامرات الدولية حالت دون عودته إلى الوطن الأم . فالاسكندرونة مصرفٌ لبلاد مابين النهرين ، أي لطريق الهند على المتوسط ، ونهاية لطريق الأناضول الكبير المار من أبواب كيليكيا ، كما أنها رأس الخطوط السائرة نحو بلاد العرب ومصر ، عن طريق حمص . فهنالك ، إذن ، ظروف كثيرة تجعل من المرفأ مركزاً دولياً .

---

(١) ـ «المراحل » لعبد الرحمن كيلاني ص ٩٤ ـ ٩٥

(٢) ـ «المصدر نفسه ص ٤١٢

ولواء الاسكندرونة العربي أعز وأغنى منطقة في سورية. وعدد سكانه ، قبل انفصاله ، ربع مليون نسمة . ومساحته خمسة آلاف ك م٢ مربع . واللواء عربيّ بسكانه ، إذ لم تبلغ نسبة العناصر التركية رغم جميع المؤامرات إلا ٢٥٪ من المجموع ، حيث الباقي من العرب . ومستوى المعيشة كان منخفضاً بين جميع العناصر في ظل الاستعمار الفرنسي . وقد زاد وطأةَ الضائقة الاقتصادية احتلالُ تركيا له ، فدأبت الحكومة التركية على إهماله بشكل اضطرّ سكانه لأن يفكروا بلقمة العيش في أشد الظروف قسوة وفقراً(١) .

إن الواقع الذي كان عليه اللواء يمثل حالة من الضعف والتخلف.ولكن هذا الواقع قد تغيّر ، عندما بدأت بوادر التمرد تظهر في المنطقة ، ونشأت فكرة التخلص من الاستعمار . وفي أنطاكية حدث ذلك الانقلاب السياسي الاجتماعي في حياة العرب ، الذي ألّف جميع القلوب على حب واحد ، هو حب العروبة. والانقلاب الذي حدث في حياة عرب أنطاكية ، كان انقلاباً عقائدياً ، فشكّلَ بدايةَ حياة جديدة ، بخلع التقاليد البالية ، وكان أشبهَ ببزكان يندفع من الدّاخل فيحدث باندفاعه سمةً ذاتَ معالم(٢) .

أما الحياة الاجتماعية ، من النواحي الأخرى ، فقد كانت متأثرة بفعل الاستعمار الفرنسي التركي والسياسة التي اتبعها في معاملة شعب اللواء . فقد هاجر من اللواء بعد الاحتلال التركي مايقرب من (٤٠٠٠٠) أربعين ألف عربي ، حلّوا في المدن السورية ، وبعضهم نزح إلى البلاد العربية الأخرى . وعلى الرغم من ذلك ، فقد ظلّت غالبية السكّان من العرب . ثم حاولت الحكومة التركية أن تصبغ اللواء بالصبغة التركية المحضة ، فاتبّعت أساليب الضغط والإكراه لمنع المواطنين من التكلّم باللغة العربية ، كما اتبعت سياسة الإفقار والتجويع دون جدوى لأن سكان اللواء يتميزون بالحيوية التي تتحدى سياسة الإفقار والتجويع ، بفضل مااختّصت به بيئته الطبيعية ، وطبيعة شعبه والحركات الدائرة فيه ، التي ألمحنا

---

(١) — دور اللسان في بناء الانسان ص ٢٠ — ٢١

(٢) — مجلة جيش الشعب العدد ٣٨٨ تاريخ ١٩٥٩/١/٨ مقالة للارسوزي ، بعنوان : جذور العروبة في لواء اسكندرون .

إليها . ويرتكز الاقتصاد في اللواء على الزراعة ، فالمنطقة كلها صالحة للانتاج الزراعي ، ماعدا رؤوس الجبال . حيث التربة خصبة ، والأمطار غزيرة ، والأنهار وافرة ، لذلك كان اللواء أرضاً خضراء وحقولاً يانعة . وأهم محاصيله هي القطن والأرز وزراعة التبغ ، كما تزرع فيه أنواع كثيرة من الأشجار المثمرة ، كالتين والزيتون والكروم ، ثم إن هنالك دراسات جيولوجية تشير إلى وجود خامات معدنية ، كالنحاس والكروم والحديد . وربما يكون البترول فيه غزيراً حول مدينة الاسكندرونة .

أما من الناحية السياسية ، فقد استُهدفَ لواءُ اسكندرون في العهد العثماني ، نظراً لأهمية موقعه الجغرافي ، ومناعة جباله ، التي تشكل حصناً طبيعياً للبلاد العربية في الشمال . وكان السلطان سليم قد استقدم قبائل من الترك نشرها على طرقه ومفاوزه ، وزودها بأسباب البطش والسلطان ، تمهيداً لعملية تتريك مخطط لها . وقد أشار الشريف حسين خلال المفاوضات التي دارت بينه وبين الانكليز في الحرب العالمية الأولى ، لفصل البلاد العربية عن جسم الدولة العثمانية ، إلى أن الحدود الشمالية لبلاد العرب يجب أن تمتد إلى مرسين وأدنة ، فتغدو منطقة الاسكندرونة بطبيعة الحال جزءاً من الدولة العربية المنشودة . وقد أصر الشريف حسين على رأيه هذا في المفاوضات ، إلا أنه تخلّى عن مرسين وأدنة. ولما عقد الحلفاء معاهدة الصلح مع الدولة العثمانية ، وهي معاهدة (سيف) في ١٠ آب ١٩٢٠ ، تنازلت الدولة العثمانية عن منطقة الاسكندرونة وكيليكيا ، واعتُبرتا جزءاً متمماً للبلاد العربية المنفصلة عنها . وكان أن عهدت عصبة الأمم إلى فرنسا بالوصاية والانتداب على سورية . لكنّ فرنسا الحريصة على وأد أيّ شعور عربي من شأنه أن يحرج سياستها الاستعمارية ، استفادت في سورية من دافع الفرقة بين الطوائف والجماعات ، لقتل الروح الوطنية وإضعاف الشعور القومي بين أهل البلاد ، فمزقت سورية إلى دويلات مصطنعة ، كان من جملتها لواء اسكندرون وأثارت في قلب كلٍّ منها مجموعة من الخلافات الدينية ، والعصبيات العنصرية ، التي تؤمن لها تنافر السكان وفتور شعورهم القومي . ولم تكتف الدولة الفرنسية بهذا ، بل راحت تتقرّب إلى تركيا العثمانية ، وتثير

في صدرها بواعث شوقها القديم ، فعقدت معها معاهدة أنقرة في ٢٠ تشرين الأول عام ١٩٢١ تنازلت لها بموجبها عن كيليكيا ، ومنحت الأقليّة التركية في اللواء امتيازات ثقافية خاصة ، ووضعت اللواء كله في وضع إداري ومالي ، يسهل عليها مهمة المساومة على كيانه في الظروف المواتية . ولكن هذه المعاهدة قد أفادت العرب ، إذ أضعفت من هيبة فرنسا في سورية ، باتباعها سياسة تشجيع العنصر التركي في اللواء على حساب العرب . ثم عقدت اتفاقية مع تركية (دي جوفتيل) سنة ١٩٢٦ التي عدّلت بعض أحكام اتفاقية أنقرة ، وأقرّت مطالب الأتراك في باياس وقرى كليبس . وتعهّد الأتراك بموجبها باللجوء إلى التحكيم في حالة حدوث أي نزاع ينشأ بين فرنسا ،الدولة المنتدبة ، وتركيا وفي خريف ١٩٣٦ انتقل ميدان النزاع على مصير اللواء إلى الحقل الدولي ، إثر المفاوضات التي دارت بين سورية وفرنسا (١) وسافر أول وفد من القطر العربي السوري في ١٠ كانون الأول سنة ١٩٣٦ إلى جنيف لملاحقة قضية اللواء في باريس ، وتوضيح رأي الحكومة السورية في ذلك الوقت ، حيث كان قد تقرّر عقد اجتماع يعالج قضية اللواء في ١٢ كانون الأول سنة ١٩٣٦ بين الفرنسيين والسوريين. وفي ١٥ كانون الأول ١٩٣٦ عقدت عصبة الأمم جلستها لمناقشة قضية اللواء . وكان هنالك نقاش حاد بين الحكومة السورية والفرنسيين والأتراك ، تمسك من خلاله الأتراك بموقفهم بفصل اللواء . وكان واضحاً وقوف الفرنسيين المتحيّز لجانبهم . ولكنّ فرنسا كانت تموّه موافقتها على فصل اللواء بعبارات غامضة أمام العصبة ، كأن تقول مثلاً : (يجب التفاهم حول الموضوع) . وأيّد ذلك ممثّل رومانيا ، ولكن مالبث أن أيّد موقف فرنسا . وقد تناقلت الصحف العالمية قضية اللواء وطرحته عالمياً كصحيفة « التريبيون دي جنيف والجورنال) . ولكن الوفد العربي والوفد الفرنسي اتفقا على عقد مباحثات فيما بينهما في فرنسا ، وذلك بعد اجتماع عصبة الأمم . وفعلاً دارت هذه المناقشات في ١٩ كانون الأول سنة ١٩٣٦ ، ثم انضم الأتراك إلى هذه المحادثات في ٢١ كانون الأول سنة ١٩٣٦ غير أن الاجتماعات لم تسفر عن أية نتيجة ،وتقرّر عقد اجتماعات أخرى.

(١) – دور اللسان في بناء الانسان ص ٢٥ – ٢٨ ومصادر الرسالة . (راجع المجلد الثالث ص ٣٠٩ – ٣٢٦) .

وظهر واضحاً أن إنكلترا تحبذ إعطاء اللواء إلى تركيا ، خوفاً من أن تميل إلى ألمانيا أو إيطاليا. والفرنسيون يخافون الحرب ويتظاهرون بالخوف من الحرب ، فتساهلوا مع الأتراك(١) . وأصدر الاتحاد السوفييتي بياناً عن قضية اللواء ضمّنه أن اسكندرون هي إحدى مشاكل مابعد حرب ١٩٣٩ – ١٩٤٦ مدينة عربية سورية ، وفنّد أطماع الألمان قبل الحرب العالمية الأولى ، بإنشاء قاعدة حربية ومرفأ من الدرجة الأولى في هذه المدينة ، وأن فرنسا تعتمد على وجود أقلية تركية في سنجق الاسكندرون ، فأنشأت لها نظام استقلال ذاتي ، واعترفت باللغة التركية كلغة رسمية على قدم المساواة مع اللغة العربية : لغة الأكثرية الساحقة من سكان اللواء . وأنشأت مدارس أدخلت فيها اللغة التركية للتدريس ، ووعدت تركيا بالسماح لها باستعمال مرفأ الاسكندرون لمرور بضائعها المستوردة والمصدرة. وكانت تطمح في إنشاء ميناء أو مرفأ كبير في هذه المدينة . وخلال فترة مابعد الحرب العالمية الأولى، لم تتقدّم تركيا بأيّ مطلب في لواء اسكندرونة ، حتى كان عام ١٩٣٦ حيث اغتنمت الفرصة للحالة الدولية المضطربة ، التي نشأت قبيل الحرب العالمية الثانية ، وكانت فرصة سبقتها الاستعدادات لضم اللواء. والذي أثار شهوة الأوساط الاستعمارية التركية ، تلك الاعتداءات التي قامت بها الدول الفاشية : ألمانيا ، وايطاليا ، واليابان . . وظلت بغير عقاب : كاستيلائها على الحبشة ومنشوريا وتدخلها في الصين وأسبانيا . إلا أن تركيا كانت تنقصها القوة لخوض غمار الحرب ، ففضلت اللجوء إلى الطرق الدبلوماسية . وفي سنة ١٩٣٦ وقعت المعاهدة السورية الفرنسية وتعهدت فرنسا بإلغاء الانتداب خلال ثلاث سنوات ، وإعلان استقلال سورية ، فكان ذلك سبباً مباشراً تذرعت به تركيا لإعلان مطامعها في اللواء ، مدعية أن حقوق السكان الأتراك فيه وسلامتهم ، لن تكون مؤمنة في سورية المستقلة.وتبع ذلك حملة إعلامية لتركيا من أجل إلحاق اللواء بها ، وفصله عن الوطن الأم . وكان أول مطاليبها إعلان اللواء كدولة مستقلة . غير أن العرب رفضوا هذه المحاولة بقوة . فاقترحت تركيا

---

(١) – المراحل ، للدكتور عبد الرحمن كيلاني ص ٢١٦ – ٢٢٦ (راجع المجلد الثالث ص ٣٧٩ :

أمام ذلك ، تشكيل ـ اتحاد يضم ثلاث دول : (اللواء ، وسورية ، ولبنان) على أن تحتفظ هذه الدول بالاستقلال في سياستها الداخلية ، وأما السياسة الخارجية فيقررها الاتحاد باجماع أعضائه . فحصل الأتراك على امتيازات في عام ١٩٣٧ ، ورضيت فرنسا بمنح لواء الاسكندرون دستوراً خاصاً ، بضمانة فرنسا وتركيا. وصدّقت هذا القرار عصبة الأمم ، لكنه أثار احتجاجات واسعة على مستوى الشعب في سورية ، وعمت التظاهرات جميع المدن السورية التي هبت للدفاع عن اللواء. وهكذا حدثت تداخلات كثيرة من قبل تركيا في اللواء ، كانت نهايتها السيطرة الكاملة عليه . .ثم في سنة ١٩٣٩ اتفقت تركيا مع انكلترا بمعاهدة تضمنّت المساعدة المتبادلة فيما بينهما . وفي نفس العام عقدت اتفاقاً مماثلاً مع فرنسا ، أخذت تركيا على عاتقها في هاتين الاتفاقيتين مساعدة الدولتين ، في حال نشوب حرب في منطقة البحر المتوسط(١) . وهكذا أحكمت سيطرتها على اللواء ، وتمّت المؤامرة الدولية على سلخ لواء الاسكندرون بتآمر استعماري دولي ، فكان من جراء ذلك أن حقق الأتراك مطامعهم ورغبتهم في اللواء ، وحقق الاستعمار الغربي ماينشده في تجزئة الأمة العربية لتبقى له السيطرة الكاملة على الوطن العربي . وما لواء اسكندرون إلا جزءاً غالياً من هذا الوطن ، وتآمرَ الفرنسيون والأتراك ، ومن لفّ لفهّم ، في السر والعلانية ، لفصل اللواء عن سورية ، تطبيقاً لسياستهم الاستعمارية الموجهة ضد الأمة العربية ، في تلك الظروف الدولية الحالكة التي امتدت بين عامي ١٩٣٧ - ١٩٣٩ والتي كان العالم فيها عرضة لخطر اندلاع الحرب في كل لحظة.في ذلك الوقت الذي انقسم فيه العالم الرأسمالي إلى معسكرين متنافسين على الأسلاب ، يمثل أحدهما محور (روما برلين طوكيو) ، ويمثل ثانيهما محور : (باريس لندن واشنطن) . أما بقية الدول الأوربية الأخرى ، فكانت فريسة الخوف ، فانساقت وراء هذه الدول . وفي ٢٩ تشرين الثاني عام ١٩٣٧ أنزل العلم السوري من سماء اللواء ، وُطرد المحافظ ، وتسلم المندوب الفرنسيّ جميع السلطات باسم المفوض السامي ،

---

(١) ـ المراحل ، للدكتور عبد الرحمن كيلاني ص ٢٩ ـ ٣٠

وطبقت الاتفاقية بفصل اللواء عن سورية ، على أن يكون دولة مستقلة ، وسمي باسم : جمهورية (هاتاي) . ورد العرب ، وبخاصة في مدن القطر العربي السوري ، على هذه الكارثة بالتظاهر والاحتجاج ، ومعارك الشوارع ، وكان هذا سلاحهم الوحيد الممكن في ذلك الحين ، ورفعوا الأعلام السورية عنوة على المحلات العامة والخاصة ، فوقعت الضحايا وامتلأت السجون بالمناضلين ، وتتالت الأحكام الجائرة عليهم ، واجتمع المجلس النيابي السوري في ٣٠ تشرين الثاني ، في اليوم التالي للمأساة ، فجددوا العهد بعدم الاعتراف بشرعية اتفاقية جنيف ، أو أية اتفاقية أخرى ، وأعلنوا أنه ليس في سورية أو غيرها ، لا الآن ، ولا في المستقبل ، مرجع ما يستطيع أن يسلم بتجزئة الوطن . ولكن المؤامرة استمرت على إثر اتفاقية جنيف ، فأرسلت عصبة الأمم عدة لجان دولية لتسجيل السكان ، وتعيين طوائفهم ، وقومياتهم : وبدأ التسجيل في ٣ أيار عام ١٩٣٨ بعد أن شهر المستعمرون الفرنسيون والأتراك حملات إرهابية واسعة النطاق ضد العرب ، والمؤسسات العربية على اختلاف أنواعها ، فأُغلقتْ نواديهم وعُطلتْ صُحفُهم ، وسُجنَ زعماؤهم ، وحُرموا من التجمع والتنظيم ، ووقع مئات الشهداء في معارك الشوارع اليومية هنا وهناك ، في مدن اللواء وقراه ، ولم يكتف المستعمر بذلك ، بل ألحق بحملته هذه ، حملات أخرى لإفساد البسطاء برشوتهم ، فرصدوا الملايين من الليرات التركية يوزعونها بدون حساب ، لعلّهم يكتسبون بذلك أصوات السذج والجهالة ، من أجل تزايد نسبتهم العدديّة . وبهذه الطرق كسبوا القضية بمباركة من المتآمرين والمستعمرين ، تحت ظل لجان عصبة الأمم . ومنذ كانون الأول من سنة ١٩٣٧ بدأت تركيا ترسل آلاف الأتراك من الأناضول وكيليكيا ، للاشتراك في عملية التسجيل هذه ، بحجة أنهم ينحدرون من أصل لوائي . وإن كان لهذه الحملات من أثر فإن ذلك قد ظهر في نقمة الشعب وإيقاظ الضمائر وإلهاب الحماس القومي في قلوب الجماهير . وأدرك المستعمرون خطأ سياستهم هذه ، واكتشفوا أن (٦٥٪) بالمائة قد سُجّلوا في القوائم العربية ، فأيقنوا أن التسجيل ، إذا مااستمر ، فإنّ (٧٥٪) سيكونون نسبةً لصالح العرب ، ولاستحال عليهم إقامة وضعٍ شرعي يخدم المطامع التركية ، ويمهد لاحتلال المنطقة ، دون

أن يثير ذلك انتباه شعوب العالم وسخطها ، فعمدوا إلى المفاوضات المباشرة والتآمر السري ، وقرر الفرنسيون والأتراك طرد اللجنة الدولية ، وإلغاء التسجيل ، والقيام بتسجيل آخر في ظل احتلال الجيوش التركية ، وكانت اللجنة الدولية بدورها قد يئست من رفع الظلم عن العرب ، وملّتْ من إصدار البيانات في هذا الموضوع ، فأبلغت العصبة عن عزمها على ترك الموضوع ، والتخلي عن إكمال المهمة ، متّهمةً السلطتين التركية والفرنسية علناً بالتدخل في حرية الانتخابات ، ضد القوائم العربية ، وهكذا تركت اللاجنة الدولية اللواء ، وتمّت الاتفاقات السرية بين تركيا وفرنسا من جهة ، وبين تركيا وإنكلترا من جهة أخرى . وكان ذلك بين حزيران وتموز سنة ١٩٣٨ . وفي أيام ٤ ، ٥ ، ٦ ، تموز من العام نفسه ، احتلت قطعات الجيش التركي مع القطعات الفرنسية « بيلان واسكندرونه وقرقخان وانطاكية والأوردو » فألغت التسجيل السابق ، وبدأت تسجيلاً جديداً مزوّراً ، في ظل الاحتلال المزدوج.. وبذلك تمكّن الأتراك من الحصول على — ٢٢ — نائباً من أصل (٤٠) نائباً ، مجموع أعضاء المجلس النيابي المقبل . واجتمع المجلس المنتخب في ٢ أيلول ١٩٣٨ بصورته الجديدة ، وانتخب (طيفور سبوكن) رئيساً للجمهورية ، وهذا كان نائباً في المجلس النيابي التركي عن مدينة انطاكية ، وشكلت وزارة ، واتخذت انطاكية عاصمة للجمهورية الجديدة التي سميت بجمهورية — هاتاي — : كما ألمحنا . وارتفع العلم التركي ، بعد تعديل طفيف ، في سماء هذه الجمهورية . وقبل مرور سنة كاملة على ميلاد هذه الجمهورية ، بدأت مفاوضات سرية جديدة بين فرنسا وتركيا وإنكلترا ، انتهت باتفاق الجميع على إلغاء جمهورية (هاتاي) ، وسحب الجيوش الفرنسية من اللواء ، واعتباره ولاية تركية ، بعد إلحاقه بتركيا . وقد أقر المجلس النيابي هذه الاتفاقيات السرية ، التي محت آخر أثر من آثار اتفاقية جنيف . وفي (١٨ آب ١٩٣٩) أبلغت وزارة الخارجية الفرنسية عصبة الأمم ، نصّ الاتفاق التركي الفرنسي ، وأبلغ سكرتيرُ العصبة ، بدوره ، مضمون هذه التسوية إلى جميع الأعضاء . وكانت الجيوش الفرنسية قد انسحبت فعلاً من المنطقة في (٢٣ تموز سنة ١٩٣٩) وتسلمت الحكومة التركية في (٢٤ تموز) من العام نفسه جميع

السلطات ، وتشردت بنتيجة ذلك آلاف العائلات العربية فاكتظت بهم جميع طرق اللواء (سورية) طوال ذلك الأسبوع حيث توزعوا في مختلف المدن السورية واللبنانية والمهجر (١) .

وهكذا تمّت المؤامرة الكبرى على اللواء ، فاستبسل سكانه في الدفاع عن عروبته بعد أن خيبوا آمال فرنسا وتركيا وأدعياء الوطنية ، أثناء عملية الاستفتاء ، التي أتت في شروط غير متكافئة ، نتيجة للتآمر التركي الفرنسي من جهة ، بينما كان حكام العرب في سورية ، وفي الأقطار العربية الأخرى ، يدورون في فلك الحلفاء ولم يستفيقوا ، نتيجة لذلك ، على هول المؤامرة ، التي صرفت لإتمامها كلٌّ من فرنسا وتركيا ، الأموال بسخاء ، فأثبت عرب اللواء مقدرتهم وتمسكهم بحقهم ، ووقف العالم إجلالاً واحتراماً لهم ، ويؤيد ذلك رئيس اللجنة التي كلفت من عصبة الأمم إذ قال : « مامن عاصمة في أوربا تستطيع أن تقاوم ثلث مقاومة عرب اللواء وإننا نحن أعضاءَ اللّجنة ، ننحني إجلالاً أمام هذا الشعور » (٢) هذا ما كان عن اللواء . أمّا عن الوطن العربي بشكل عام ، هذا الوطن الذي خضع للاستعمار التركي فترة طويلة من الزمن ، حيث استغل استغلالاً كاملاً ، فخرج الأتراك منه ليتركوه منهوك القوى ، يرضخ لنير الجهل والتخلف ، وليستلمه الاستعمار الغربي حتى يكمل ماعجز الاستعمار التركي عن أدائه .

ففي تلك الفترة ، وبعد الحرب العالمية الأولى ، رنا الاستعمار الغربي ببصره إلى عالمنا العربي ، وانتهز كل الفرص ليثبت فيه أقدامه ، ويبعث بقواته المسلحة ليحتله قطعة قطعة . وما كادت الحرب العالمية الأولى أن تنتهي ، إلا وكان الاستعمار الغربي قد طغى على الوطن العربي بأجمعه . فإذا بأسبانيا تحتل

---

(١) — مجلة الجندي ، العدد ٣٨٢ سنة ١٩٥٨ مقالة للاستاذ محمد علي الزرقا ص ٢٤ — ٢٥

(٢) — المصدر نفسه ، من مقال للاستاذ زكي الارسوزي ص ١٠

أقصى الغرب منه ، وبفرنسا تأخذ مراكش والجزائر وتونس وسوريا ولبنان ، وإذا ببريطانيا تحتّل مصر والسودان وفلسطين والأردن والعراق ومعظم سواحل الجزيرة العربية ، وإذا بإيطاليا تخرج بليبيا غنيمة سهلة . وهكذا خضع الوطن العربي لنفوذ الدول الغربيّة (١) .

وهكذا جزّأ الاستعمار ، الوطن العربي أجزاء صغيرة ، فقضى على وحدته السياسية ، واستغل موارده الطبيعية ، وقضى على حريته الاقتصادية ، وشجع على تنمية ثروات فئات معينة ، وإفقار الغالبيّة العظمى . فباعد بين طبقات الشعب وزرع النفور والبغضاء بينها ، واحتلّ الوطن بقواته المسلحة ، فقضى على حرية الوطن العربي السياسية ، وجعلها دولاً توابع للدول الكبرى . وتدّخل في الشعب الواحد فشجع النعّرات الطائفية والعصبية والقبلية والاقليمية ، فلم يترك باباً ينفذ منه لتحطيم القوة المعنوية للشعب إلا اقتحمه . ومد يده الآثمة إلى الجيل الجديد يكبله بقيوده ، ويصبه في القالب الذي يرضيه ، ويرضي مصالحه ، فتدخّل في التعليم ، وحدّ من انتشاره الطبيعي ، ووجّهه توجيهاً ، لايمكن أن يؤدي إلا لخلق جيل يخدم الاستعمار . وباختصار ، فإن سياسة الاستعمار كانت مقاومة لكل مايمكن أن يدفع الشعب إلى الأمام ، وتشجيعاً لكل مايضعف من كيانه . إلا أنّ روح التوثب العربي الجديد ، والنهضة العربية الجديدة ، قوة جبارة انبرت تقاتل هذا العامل السلبي (٢) . وأمّا النتيجة ، فهي ماسوف نراه من تقدم أكيد للأمة العربية ، خلال هذه المرحلة الحساسة من تاريخ أمتنا العربية.فقد دخلت الأمة العربية ، في هذه المرحلة ، في صراع مع القوى الحضارية والاستعمارية التي فرضت سيطرتها على الوطن ، وجزأته كما ألمحنا ، فالمشرق العربي ، بعد هذه الحرب ، أي بعد الحرب العالمية الأولى ، كان وضعه السياسي انتكاساً لهدف الوحدة بالنسبة لما كان عليه في أيام الحكم العثماني . وهكذا فقد فرضت التجزئة السير في اتجاهات متباعدة في النضال العربي ، إذ أخذ هذا النضال مساراً قطرياً ،

---

(١) ـ معالم الحياة العربية الجديدة ، للدكتور منيف الرزاز ص ١٩
(٢) ـ المصدر نفسه ص ٢١

حيث كانت هذه الحركات الوطنية والإقليمية منشغلة بالخلاص من المحتل الأوربي ، الذي كرس جهده لطمس معالم العروبة وأهدافها .

هذه هي المرحلة التي عاصرها الأرسوزيّ ، حتى الحرب العالمية الثانية . وسنرى الآن كيف تأثر بطبيعة هذه المرحلة وأثّر فيها :

نحن الآن على أبواب الحرب العالمية الثانية . الوطن العربي مجزأ ، والاستعمار يسعى لخلق وطن قومي لليهود في فلسطين ، ولواء الاسكندرون يسلخ عن وطنه الأم . فالوطن العربي غارق في كل هذه الأمور . ولانريد هنا أن نتوسع في السياسة الدولية والعالمية في تلك المرحلة من التاريخ ، التي اتسمت بالانقسامات والمحاور الدولية ، حيث عبأت جميع الشعوب ، وسخرت كوقود لهذه الحرب ، فحلت الكوارث على سطح الكرة الأرضية . ولكن الذي يهمنا الآن هو ، ماتأثر به الوطن العربي في تلك المرحلة ، التي أعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية . هذه المرحلة التي اتسمت باستقلال الأقطار العربية . التي بدأت تتحقق تدريجياً بالنسبة لهذه الأقطار ، ضمن كيانات مزقت الأمة العربية إلى عدد من الدول الصغيرة . في هذه المرحلة دخلت القومية العربية ميدان العمل للنضال الوحدوي ، تحيط بها ظروف وتحديّات صعبة : داخلية وخارجية . فهذه الثورات تعم الوطن العربي للتخلص من الاستعمار الغربي ، ففي سورية العربية ، بلد الأرسوزيّ : التي سعى المستعمر الفرنسي لتمزيقها إلى دويلات طائفية ، تقوم الثورات الشعبية المتلاحقة للتخلص من الوضع الاستعماريّ القائم . ثورةً إثر ثورة . يتساقط من خلالها الكثير من الشهداء دفاعاً عن وجود الأمة العربية في هذا القطر ، كثورة حوران سنة ١٩٢٠ ، وثورة الشيخ صالح العلي سنة ١٩١٩ — ١٩٢١ في الساحل السوريّ ، وثورة هنانو سنة ١٩١٩ — ١٩٢١ في شمال سورية . والثورة السورية الكبرى سنة ١٩٢٥ — ١٩٢٧ في جبل العرب . وهذه هي المعارك في كل مكان ضد المستعمر ، في ميسلون وفي القنيطرة وفي غوطة دمشق ، وجبل العرب ، ولواء اسكندرون . كل هذه المعارك تبتغي شيئاً واحداً هو التخلص من المستعمر . ولم يكن الوضع في بقية أقطار الوطن العربي الأخرى ، أحسن حالاً من الوضع في

سورية . فها هو الشعب العربي في العراق يقوم بثورة ضد الاستعمار الإنكليزي سنة ١٩٢٠ وكذلك قامت ثورة رشيد عالي الكيلاني في سنة ١٩٤١ وهذه هي مساحة شاسعة من الوطن العربي تُفْصَلُ عن الوطن الأم ليلحقها المستعمر بإيران، ألا وهي أراضي عربستان التي ألحقت بها سنة ١٩٢٥ ، وهذا هو الشعب العربي في فلسطين يقوم بثورته سنة ١٩٣٦ للتخلص من الاستعمار الاستيطاني الصهيوني ، الذي بدأت ملامحه تظهر من خلال التآمر الاستعماري الفرنسي الانكليزي . وهذا هو الشعب العربي في مصر ، قد هبّ لمقاومة الاحتلال البريطاني بثورة عارمة سنة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول ، تبعتها ثورة مماثلة في أقطار أخرى في المغرب العربي ، كثورة الريف المراكشي بقيادة عبد الكريم الخطابي ، وثورة الشعب الليبي بقيادة عمر المختار سنة ١٩٣١ . ونتيجة لهذه الثورات وقع الوطن العربي في جملة من المعاهدات مع الاستعمار الغربي ، كانت الغاية منها نزع الاعتراف الاستعماريّ بحرية واستقلال الوطن العربي من جهة، وامتصاص النقمة الشعبية العارمة ضد الاحتلال من جهة أخرى ، من قبل المستعمر ، كمعاهدة سنة ١٩٣٦ في سورية ومصر ، ومعاهدتي سنة ١٩٢٢ ، ومعاهدة سنة ١٩٣٠ في العراق ، ومعاهدة سنة ١٩٢٨ في شرقي الأردن ، إلى ماهنالك من المعاهدات المصطنعة في بقية أقطار الوطن العربي .

أما بالنسبة للظروف الدولية في تلك المرحلة ، فلقد كان العالم على أبواب الحرب العالمية الثانية ، وقسّم إلى محاور وكتل . وشهدت أوربا تطوّراً هائلاً بعد الحرب العالمية الأولى ، كقيام الشيوعية في سنة ١٩١٧ ونجاح (لينين) في إقامة دولة الاتحاد السوفييتي ، التي تسعى إلى الاستعاضة بالشيوعية وتطبيق النظام الاشتراكي، مكان النظام الإقطاعي والرأسمالي السائد في العالم . وظهور الفاشية سنة ١٩١٩ في إيطاليا بقيادة (موسوليني) ، هذا النظام الذي دعا إلى احتقار الحريات البرلمانية، السائدة في أوربا آنذاك . ثم ظهور النازية في ألمانيا بقيادة (هتلر) حيث أسس الحزب النازيّ في سنة ١٩٢٠ الذي اعتمد النظرية العرقية في ألمانيا ، ودعا إليها، ووقف موقف المكافح ضد الثورة الشيوعية في الاتحاد السوفييتي ، وشهد قيامُ هذه الأنظمة في العالم ، انعكاساتٌ في جميع أنحاء العالم ، ومن جملتها الوطن

العربي ، فكانت معاهدات واتفاقيات ، رافقها غليان بالقلق والاضطرابات في بقاع كثيرة من العالم .وأخذت القوة ، في العقد الرابع من هذا القرن ، تصبح الفيصل الأكبر ، في تسوية الشؤون والمنازعات . وزاد التسلح تدريجياً في جميع أقطار أوربا وأخذ الجو السياسي يتلبد بالغيوم ، شيئاً فشيئاً . وما غزو اليابان لمقاطعة منشوريا ، وفتح إيطاليا للحبشة إلا مثلان صارخان لما كان يجري في ذلك العقد من الزمن . وأخذت الدولة الديكتاتورية توحّد صفوفها في تلك الفترة ، وتنظّم هيئاتها ، فبدأ التقارب بين ألمانيا وإيطاليا واليابان ، وبدأ الخوف من الحرب يسود العالم ، الذي أصبح يضم معسكرين أساسيين : معسكر الحكومات ذات الحكم الفرديّ المتمثّل بألمانيا وإيطاليا واليابان ، ومعسكر الدول التي تسمى بالدّول الديمقراطية المتمثل بانكلترا وأميركا . وكان لابدّ من وقوع الحرب ، نتيجة لمجمل الظروف الآنفة الذكر ، والتي ألمحنا إليها ، حيث إزداد سباق التسلح العسكري ، وشهد العالم اضطراباً اقتصادياً عاماً ، وضائقة شديدة نتيجة للظروف السائدة في ذلك الوقت. وكانت الحرب التي انتهت بهزيمة دول المحور ، وانهيار النظام الفاشي والنازي . وأصبح العالم ينقسم إلى معسكرين أساسيين بعد الحرب : الأول هو المعسكر الشيوعي ، بزعامة الاتحاد السوفييتي ، وبرزت الصين كدولة شيوعية لها أهميتها في المحيط الدولي . والثاني المعسكر الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأميركية ، ثم ظهور دول العالم الثالث التي تطمح شعوبها إلى الحرية والاستقلال ، حيث استقل عدد من دوله ، ومن ضمنها معظم أقطار الوطن العربي ، فأصبحت هذه الدول تشكل ثقلاً معيّناً في المحيط الدولي . والذي يهمنا من هذه المرحلة التاريخية الحاسمة في العالم ، هو تاريخ أمتنا العربية ، التي كانت متأثرة في تلك الأحداث ، حيث لايمكن أن يعيش الوطن العربي في معزل عما يجري في العالم ، سيما وأن الكثير من المعارك الطاحنة التي دارت في الحربين ، كانت تشهد غمارها على أرض الوطن العربي . فاستمر النضال ضد المستعمر في تلك المرحلة ، فقامت أحزاب كثيرة قادت النضال في الوطن العربي . ولكن تطلعات معظم هذه الأحزاب كانت إقليمية محلية ، بسبب تأثرها بالمفاهيم التي سادت في ذلك الوقت ، كالأممية والنازية والفاشية ، وكحزب الإخوان المسلمين

والشيوعية والحزب القومي السوري ، هذه الأحزاب التي غزت الوطن العربي بأفكار خاطئة متعصبة ، لاتمت إلى قوميتنا العربية بأية صلة . ولما كان الاستعمار قد بدأ يشد الرّحال عن أقطار الوطن العربي تحت ضغط الثورة الشعبية العارمة التي شهدتها الأقطار العربية ، فقد كان حريصاً أن يترك له عملاء في هذا الوطن يرتاح لوجودهم ، ولاسيما وأن مفاهيم الاستعمار في تلك المرحلة قد بدأت تتغير وتبتعد عن الاحتلال المباشر ، لتقتسم العالم من جديد . ولكنْ على أسس اقتصادية . فكانت البرجوازية المحلية التي سادت الوطن العربي . وجعلت من نفسها أداة طيعة في يد الاستعمار الذي أشرف على تربيتها ، فكانت خير أداة للمستعمر ، فسخرت جميع إمكانيات الوطن العربي الاقتصادية لخدمة مصالح الاستعمار .

في هذه المرحلة من تاريخ امتنا ، أسس زكي الأرسوزي حزب البعث العربي ، الذي تبنى المبدأ القومي أساساً عقائدياً لنظريته في الثورة العربية . فكان أوّلَ حزب في الوطن العربي ، يعالج واقع هذا الوطن على أسس قومية . وكان لابّد من أن يتصدى للمفاهيم الخاطئة التي سادت في ذلك الوقت . فكانت مبادئه ردّاً على الأممية والنظريات الفكرية الإقليمية الضيقة ، وأعاد طرح المسألة القومية ضمن إطارها الصحيح . فاعتبر القومية العربية واقعاً بدهيّاً . والوجودَ العربيَّ حقيقةً حضارية قائمة في التاريخ ، ومستمرة عبرَ تطوّره : وأن محتواها المعاصر تلخّصه أهداف هذا الحزب في : الوحدة والحرية والاشتراكية .

وقد ألمحنا بشيء من التفصيل ، من خلال حياة الأرسوزيّ السياسية . إلى دور هذا الحزب في قيادة الجماهير العربية الطامحة لتحقيق استقلالها ونهضتها. ضمن وحدة الأمة العربية وخلود رسالتها . ثم شهد الوطن العربي جملة من المتغيرات بعد الحرب العالمية الثانية ، أقطارٌ عربية أخذت استقلالها ، فكان القطر العربي السوري قد توّج نضاله بالحصول على الاستقلال في سنة ١٩٤٦ . وتبعته في ذلك بقية الأقطار العربية الأخرى ، ولكن المستعمر كان حريصاً على أن يُبقي هذا الوطن مجزأً متخلفاً تابعاً ، فكانت المؤامرة الكبرى التي خلقها الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية ، وهي نكبة عام ١٩٤٨ التي مكن بها الاستعمارُ الغربيُّ

الصهيونية العالمية من تحقيق أحلامها في إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين . وكان للنكبة أثر عميق في نفوس الشعب العربي . فقد هزت الوجدان العربي وقوّت الروح الثورية ، وأصبحت القضية الفلسطينية محور النضال في الوطن العربي ، فشهد جملة من المتغيرات ، دولية وعربية . . دولية تمثلت بالعدوان الثلاثي على مصر ، وعربية تمثلت في انقلابات عسكرية متلاحقة في الوطن العربي كما حدث في سورية ومصر وغيرهما من أقطار الوطن العربي ، وثورات تمثلت في ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ وثورة الشعب الجزائري في سنة ١٩٥٤ وثورة الحزب في الثامن من شباط ١٩٦٣ في العراق والثامن من آذار ١٩٦٣ في سورية ، بقيادة حزب البعث العربي الاشتراكي . وبقيام الوحدة بين سورية ومصر سنة ١٩٥٨ فريسة الانفصال التي مزقت أول تجربة وحدوية عربية سنة ١٩٦١ . ثم كان العدوان الصهيوني الأمبريالي على الأمة العربية في عام ١٩٦٧ .تلكم هي بيئة الأرسوزيّ وعصره .

عالم عربي بلغ قمة الحضارة وعزة المدنية وعظمة الرسالة الروحية شهدها عبر التاريخ ، والآن انحدر هذا العالم إلى مستوى من الجهالة والتأخر . . وبالمقارنة ، بدأ الأرسوزيّ يدرك مالهذا العالم العربي من مدى ، إذا مااستفاق من غفوته الطويلة . إن العرب حققوا في الماضي ذاتهم . وأثبتوا وجودهم ، وقدّموا للعالم رسالة ومدنية وحضارة . واليوم يقفون وقد أخذتهم حدة ، ويسودهم قلق ، ويطغى عليهم اضطراب . لايعرفون ماذا يأخذون . ولا إلى ماذا يدعون . أيتطلعون إلى الخلف ومنه يستمدون ؟ أم يتطلعون إلى ماحولهم وبما حولهم يتأثرون ؟ : أم يهملون هذا وذاك . وفي ذات أنفسهم يتعمقون ، فيخلقون جديداً ويبدعون ؟

في الماضي نقل إليهم النبي محمد (ص) رسالة وفعلت فيهم فعل العجب ، ونقلتهم من حال الجهل والتعصب والفرقة القبلية واستعباد الإنسان للإنسان ، وعبادة القيم السفلية ، والانصراف إلى سفاسف الحياة ، والتهالك على الدنيّات ، إلى حال لاتكاد تجد بينها وبين حالهم القديمة آصرة من أواصر القربى ، خلقت الرسالة منهم شعباً يؤمن بربه ونبيه وذاته ، خلقت شعباً ازدرى الجهالة ، وأقبل على

مايفيد الناس . هجر القيم السفلية ليعيش بالقيم الغلوية السامية ، نبذ التعصب والتفرقة ، ليستبدل بها وحدةً لُحمتُها الإيمان بأدائه رسالة شريفة ، شعبٌ كفر بنظام الطبقات ، وثار على قيود الاستعباد ، ونادى بأن الناس جميعهم سواء أمام الله ، وأمام الحق . أهمل صغائر الدنيا ، ليتمسك بأهداب مثل سامية ، آمن بها إيماناً عميقاً . ولست أرى كثير جدوى في ما باعد مابين العربي ورسالته ، في ذلك العصر ، وبما نحن عليه الآن ، وإن هذه الطاقة التي انطلقت قبل أربعة عشر قرناً لتحقق ذاتها وامكانياتها ، وتؤدي رسالتها ، لم تفقد حيويّتها وروحها. وإن الأمة التي بُعثتْ لتقودَ العالم للحق والعدل والسلام ، لابدّ لها أن تبعث من جديد في القرن العشرين ، في العصر الذي اختصرت فيه الاختراعات الحديثة المسافات ، وعمّمت الثقافات ، وزاد حتى ترابط العالم بعضه ببعض . وأن تُبْعثَ برسالة مستمدة من حقيقة وجودها ، كأمّة عربية ، ومن تاريخها الذي جُبلَ مع طبيعتها ، ومن موقعها الجغرافي كأمة وسط بين الشرق والغرب ، ومن كونها حملت رسالة في الماضي ، وستحمل رسالة في المستقبل (١) .

وحديثاً ، حمل الأرسوزيّ هذه الرسالة الخالدة في بعث الأمة العربية ، ليوضح الطرق من خلال هذا الواقع المؤلم ، الذي غرق في مذاهب متضاربة تشيع الفوضى وتبلبل الفكر (٢)

لقد أدرك الأرسوزيّ هذا الواقع ، وحلّ المعادلة ، وأعطى الجواب الصحيح في بعث الأمة العربية . وهذا ماستتطرق إليه في فكره القومي . فالانقلاب لابدّ منه على الوضع الفاسد القائم ، وهدمه ، وبناء مجتمع جديد على أسس جديدة ، تحفظ مكانة الفرد ، وتنمّي مواهبه ، وتؤكد ذاته . وهذا مايحفظ كرامة الأمة ، ويؤكد ذاتها ، ويؤدي رسالتها . فالأمة العربية يجب أن تقوم على أساس متين . ولايتم ذلك إلاّ إذا تحققت لها وحدتها وحريتها ، ضمن مجتمع اشتراكي . وبذلك تؤدي رسالتها ، فهي أمة يؤهلها مركزها وتاريخها وامكانياتها ، لتأدية هذه الرسالة . فكيف تمارس الشخصية الأرسوزية دور البعث القومي ، لتحقق الأمة نهضتها وذاتها ؟ .

---

(١) ـ معالم الحياة العربية الجديدة ، للدكتور منيف الرزاز ص ١٣ ـ ١٤
(٢) ـ المصـدر ـ نفسه .



الفصل الثاني
شخصية زكي الأرسوزي

المبحث الأول : الشخصية الأرسوزية

تنمّ طفولة زكي عن ملامح شخصيته المستقبلية ، ولو جاءت بصورتها الطفولية العفوية . . .

كان طفلاً هادئاً ، لماحا ، ذكياً ، ومحبوباً من رفاقه ، لهدوء طبعه ولعدم اعتدائه على أحد ، ولاغداقه عليهم مايشتريه لهم من مصروفه ، أو لتوزيعه ماتحمّله أمه إيّاه . . لم يكن يميل إلى اللعب مع رفاقه في ألعابهم العادية ، بل كان كثيراً ماينطوي على نفسه متأملاً ، أو ينصرف إلى تربيّة الطيور لمجرد تربيتها وليس لذبحها . فهو في الكثير من الأحيان يعاف لحمها . وفي هذه السنين المبكرة كان كثيراً مايوجّه أسئلة تترك الكثير من الإحراج ، وكان أوّل مايلقي هذه الأسئلة على والدته ، فيسألها مثلاً : « من أين جاء الله ، لماذا لم يتزوج . . من هو زوج السيدة مريم . . من هو والد السيد المسيح . . . كيف بدأت الحياة . . » وكثيراً ماكان يلقى الجواب الغاضب من والدته ، لأنها ترى في مثل هذا القول إغضاباً للسامعين . كان بالنسبة لأمه ولمحيطه ولداً غريب الأطوار : فاسئلته وتصرّفاته ، وعدم مشاركته أقرانه في ألعابهم مصدرُ قلق للجميع . . وبمقابل ذلك كان ولداً كثير العطف على الفقراء والمعدمين ، كان مؤمناً . . عاش مولعاً

بوالدته ، يركن إليها ، وظل يحبها ويحترمها طوال حياته . بينما قد نفر من والده وأخويه الكبيرين : نسيب وأديب ، وذلك نتيجة كرهه لمهنة أبيه الذي كان يعمل محامياً ، ويلجأ إلى الكثير من الطرق الملتوية لجمع المال ومعاشرة الأغنياء . وفي إحدى جلسات والده مع نفر من الأغنياء في أنطاكية ، وكان هذا الطفل في العاشرة من عمره ، والحديث يدور في امتداح الأغنياء ، فما كان منه إلا أن بصق على الحضور وقام ثم قال بحدّة : « لعن الله الغنى والأغنياء » وخرج غاضباً . وكان هذا موقفاً مربكاً لأبيه ، فضربه معاقبة له على مافعل . كان ذا خيال خصب ، وصوفية عميقة ، ونقد لاذع ، وقدرة هائلة على استنباط الأمثلة .

بدأ منذ الحادية عشرة بقراءة الكتب الدينية . وكان كثير المطالعة ، محبّاً للتّجوال في البساتين . وقد اشتهر بأنه المطالع الأوّل في العائلة ، قرأ الكثير من الكتب الدينية والفلسفية والصّوفية . وأتقن الرياضيات ، وأصبح بين أقرانه علماً بها فالكتاب كان رفيقه الوحيد (١) .

تُعتبر أمه من أهمّ المصادر الوراثية الايجابية له ، من حيث اكتسابُ صفاته الذّهنيّة الطيّبة . فأمه مأمونة بنت الشيخ صالح العليا ، كانت ذكية تقية ورعة ، تحبّ الناس وتعطف على الفقراء منهم ، وتحب العلم وتشجع على اكتسابه والاهتمام به ، وتحب ابنها زكياً حباً مغايراً لحبها إخوته ، فهي تلبّي له كل مايرغب ، وتساعده في كل مايتعرض له ، فأحبها زكي ، وكانت له مساعداً ومشجعاً في تنمية ميوله الإنسانية والأخلاقية . كان لأبويه أثران اثنان فيه : أثر في نفسه ، وأثر في عقله ، فالانسانية التي تلمسّها الأرسوزي عند أمه ، أسهمت في رقة مشاعره وحبه لبني الإنسان ، كما ساهمت مهنة أبيه في وراثة نزعتين منه : الأولى كره النفاق واستغلال البشر . فأبوه محام لابدّ له من التعرض لمواقف ينساق من خلالها إلى هذين الموقفين . والثانية حبّ التحرر الفردي والقومي والإنساني . وهاتان النزعتان ستلوّنان مستقبل الأرسوزيّ وستحتلان الصدارة في مجرى حياته (٢) .

---

(١) ــ مقالة للاستاذ محمد علي الزرقا بعنوان : معلمي زكي الارسوزي ، المصدر ص ١٠ ــ ١٤

(٢) ــ دور اللسان في بناء الانسان ــ مقابلة مع السيدة نبيهة الارسوزي ، شقيقة زكي ص ٣٥

إذن ، فطفولة زكي ذات صفات خَلْقيّة وخُلُقيّة . خَلْقُ زكي وسيم فيه وداعة وأشياءُ ظاهرةٌ فيه بساطة ووضوح وبراءة ظلّ محافظاً على هذه البراءة حتى النهاية ،في وجهه إشراق وبهجة . وقد ظلّ كذلك حتى نهاية حياته . في مراحل حياته الأولى كان نحيفاً متوسط الطول ، نما جسده نحو الأفضل متدرجاً مع كبر سنه.وخُلُقيّتُه فيها كثير من الغرابة . أغرب مافيها تجواله في الأماكن الخالية من البشر ، وتأمّله في الطبيعة والكون ، وتساؤله المستمر عن كيفية وجود الكون والكائنات ، وعن سر نبات الشجر ، ومسيل الماء . وأغرب مافيها كذلك اهتمامه الشديد بالله والأنبياء . وقد ألمحنا عن مثل هذه التساؤلات . وكثيراً ماكانت تتكاثر لديه الأحلام عن مثل هذه الأفكار المتعلقة بالكون وماوراء الكون ، فتركت لديه استيقاظاً على المسائل الغيبيّة ، وهو في عمر لايتجاوز السنوات السبع . وليست الأحلام فقط هي التي كانت تصوّر له الله والأنبياء. ولكنّ فكرة النّبوّة ظلت تشغله حتى النهاية ، ولذلك فقد حدّد ، منذ صغره ، مواصفات النبي . . ماالنبي ؟ : هو الشرف وحبّ الفقراء وحفظ النفس والإحسان إلى الناس جميعاً ، أخلاق وفكر ينشر بين الناس ناحية مهمة في طفولة الأرسوزيّ ، ستكون مهمّة في شخصيته السياسية والفلسفية ، حبه الفقراءَ من الناس ،فهم شغله الشاغل ، يفكر بهم ويحيا بمشاعره معهم لايحتمل قولاً ضدّهم ، ولو كان القائلَ أبوه . : محبته فطرية لهم لعبت دوراً مهماً في علاقته الاجتماعية والسياسية ، وستصبح محبةً مفعمة لقومه ولبني الإنسانية قاطبة .

أحب الطبيعة بكل محتوياتها : الحيوانات والطيور ، كان يتسلق الأشجار باحثاً عن أعشاش العصافير ، وهو يطلق على كلّ طير يربيه اسماً . . كان ميالاً للتأمل ، عزيز النفس ، يأبى أن يلعب مع الصغار لأنه يرى نفسه أكبر من اللعب ، وإلا فما معنى أن ينظّم الألعاب لأقرانه ، ويشرف على لعبهم ، أو أنه يكتفي بدور المتفرج . فالانطوائية بما معناها ، ليست من صفاته . لكنها كانت انطوائيّةً قياديّة . وعلاقة زكي مع عائلته توضح شيئاً من صفات طفولته فقد كان جريئاً يحاول أن ينعزل من العائلة ليخلو للقراءة والكتابة . لم يسمح بمساس كتبه . وهي

دائماً إلى جانب رأسه ، يحمل جانباً منها أينما ذهب (١) .

هذه هي طفولة زكي بملامحها التي استمدت من خلال مراحل حياته الطويلة ، فأصبحت قناعات فكرية لديه ، كما ستتضح في أفكار الفيلسوف وشخصية المناضل .

الأرسوزي المناضل : كان الوطن العربي على أبواب الحرب العالمية الأولى . وكان زكي طفلاً في ذلك الوقت ، والدولة العثمانية في أواخر عهودها . والوطن العربي يشهد بداية يقظة فكرية جديدة ، والجمعيات السرية تنتشر بين صفوف العرب ، واليقظة القومية لاقت أرضاً خصبة بين صفوف الضباط العرب ، والطلاب الذين تلقوا بعض العلوم . ولم يكن لواء اسكندرون إلا جزءاً من هذه الأمة ، التي تفتحت فيها الأذهان . وكانت أنطاكية سبّاقة إلى هذا التفتّح ، فتنبهت المشاعر ، وأدرك كثيرون من العرب مدى الحيف الذي لحقهم في ظل الحكم العثماني ، فدب دبيب النقمة الذي قاد إلى ثورة حقيقية بين صفوف المتنورين ، كان دعاتها العناصر الشابة في مدينة أنطاكية ، التي حاولت تنظيم نفسها حول أهداف تحريرية عربية غامضة ، كانت بمعظمها تطمح إلى الإصلاح . من هؤلاء الشباب الذين عرفوا في تلك الفترة والد زكي : السيد نجيب الأرسوزي ، كان هؤلاء يفخرون بأنهم من أصل عربي ، يساعدهم في ذلك ويقوّي شعورهم هذا ، بعض الموظفين العرب من ضباط ومدنيين.وها هو السيد نجيب الأرسوزي يأتي إلى حلب ، لينتسب إلى « جمعية العهد » التي أسسها أحد كبار الضباط مع رفاقه ، وأقسم اليمين أمام رئيسها في حلب . وقد بدأ والد الأرسوزي نشاطه بالدعاية لهذه الجمعية ، وكان من أشد المتحمسين للحرية في أنطاكية ، ولكن الترك كشفوا هذه الجمعية ، وكانت تركيا في ذلك الوقت تخضع لنظام عسكري ، ولاسيما في بلاد الشام ، على يد جمال باشا السفاح ، فسيق أعضاء هذه الجمعية إلى المحكمة ، وأعدموا شنقاً . أما نجيب الأرسوزي فكان مصيره النفي مع أولاده إلى قونية ،

---

(١) ـ دور اللسان في بناء الانسان ، اعتمدت على مقابلة اجراها محمد زهير مارديني مع زكي نفسه ، وجدت في ارشيف مجلة جيش الشعب في سورية . وكذلك على مقابلات مع نبيهة الارسوزي ، وفايز اسماعيل ، ومحمد الزرقا ، تلامذة زكي ص ٤٣ ـ ٤٥.

كان مدار هذه الأحداث في سنة ١٩١٥ في هذه الفترة بقي زكي مع والدته في أنطاكية ، يشاركها الحزن ، ولكن أيّ حزن.لقد كان لهذا الحادث الأثر الكبير في نفسه ، رافقه من دور الطفولة إلى مرحلة الرجولة . وبعد عام صدرت الأوامر بسوق أفراد العائلة كلها ، وفي ضمنها الأرسوزي إلى المنفى (١) . وفي سنة ١٩١٧ كانت العائلة لاتزال في المنفى . ولكنّ ذلك لم يؤثر على مسيرة نضالها ، فالمناضل يستطيع أن يقدم في أقسى الظروف وأعتاها لوطنه وأمته . فيقوم كبيرا أفراد العائلة : نسيب وأديب بتهريب المناضلين من قونية إلى اللواء. وقد اقتيدوا إلى الديوان العرفيّ في دمشق، وأودعوا السجن ينتظرون إجراء المحاكمة وتنفيذ الحكم . وبقيت العائلة والأرسوزي أكبرها ، في المنفى تنوء للمضايقات وللجوع والحاجة والإذلال . فالأم والأخت والأخ الأصغر ، يقادون كل يوم لتحقيقات مضنية ، على يد الأتراك . واكتشف زكي صلابته وذكاءه وسلبيته ، فأبعد ذلك عنه أجواء التحقيق ، وجنبّه رعونة المحققين . وفي سنة ١٩١٨ والحرب العالمية الأولى في نهايتها ، يُنقل جمال باشا السفاح ، ويحلّ محله ضابط آخر ، فيصدر عفواً عن المسجونين ، بعد أن أعدمت القوافل الأولى منهم ، ويعاد الوالد مع ولديه ، نسيب وأديب ، إلى أنطاكية ، وقد شملهم العفو . (٢) وتنتهي الحرب وتُصفى الإمبراطورية العثمانية ، والثورة العربية الكبرى كانت في أوجها . وأنطاكية وسائر مدن اللواء قد زغردت لهذه الثورة . وهذا هو نجيب الأرسوزي يتولىّ إنزال العلم التركي بنفسه ، ليرفع بدلاً منه العلم العربي الأول ، بعد أن نجحت الثورة العربية الكبرى ، ووقعّت هدنة (رودوس) التي أنهت العمليات الحربية بين تركيا والحلفاء . وكانت المناطق العربية كلها تعيش ثورة حقيقية ؛ للتخلص من الحكم العثماني . وأنطاكية كانت لاتقل حماسة عن بقية المناطق العربية الأخرى ، فشهدت ثورة كان آل الأرسوزيّ ، والد زكي وشقيقاه نسيب وأديب ، من القادة فيها .أماوقداتسعت رقعة هذه الثورة لتشمل مناطق كثيرة من لواء اسكندرون.فقدبقي نسيب الأرسوزي قائداً لهذه الثورة في منطقة

---

(١) – مقالة للاستاذ محمد علي الزرقا ص ١٥ – راجع المجلد الثالث ٢٩١ – ٢٩٧
(٢) – المصدر نفسه ص ١٦ – ١٧

أنطاكية . ورغم أن زكي كان شاباً في تلك الفترة تتراوح سنّه بين العشرين والثالثة والعشرين ، فقد شارك في هذه الثورة مشاركة حقيقية ، متنقلاً بين أنطاكية والريف يمدّها بنشاطه ووضوح فكره وانسانيته . وقد أرسل مراراً إلى بقية المدن السورية كرسول للاتصال مع الثوار(١) . غير أن السلطات التركية استطاعت أن تقضي على الثورة وتصفيها . وتنتهي الحرب العالمية الأولى وتصفّى الامبراطورية العثمانية وتوضع سورية تحت الانتداب الفرنسي . ولكنّ تركيا تحلم في اللواء ويبدأ الصراع بين العرب من جهة وبين الأتراك والفرنسيين من جهة أخرى . فعرب اللواء يريدونه عربيّاً خالصاً ، وتركيا تريد أن تضمه إليها . وفرنسا تساعد الأتراك وتقدم لهم التسهيلات من أجل تحقيق غرضهم هذا ، نتيجة لظروف محلية ودولية ، قد ألمحنا إليها . ويتصدّى الأرسوزي لهذه المؤامرة ، ويجتذب حوله جميع سكان اللواء برمّتهم ، فيما عدا الفئات التي كانت تتعامل مع الأجنبي ، فجعل منهم رجلاً واحداً يتأهب لحرب ضد المستعمر .

نحن على أبواب الحرب العالمية الثانية ، والدول بمجموعها منشغلة بإعداد العدة لها . والوطن العربي جزء رئيسي من أحداث العالم هذه . اللواء عربي ، والسلطات التركية ترى فيه نقطة انطلاق لاسترداد مناطق أخرى من الوطن العربي . هاهي المعركة قد بدأت ، بدأت منذ زمن طويل ، منذ بعيد الحرب العالمية الأولى ، بعزل الأتراك وتجميعهم ودفعهم لمقاومة العرب والتعريب ، حرب إبادة سرعان ما احتدمت وحولت اللواء إلى ساحة حرب ، وزكي قد اتخذ من السدارة الفيصلية لباساً لرأسه ورؤوس رفاقه ، والسدارة هذه شارة ترمز إلى مايريد ، وها هي الآن أصبحت شارة المعركة . ويتحول الأستاذ والفيلسوف إلى قائد حزبيّ فهو يسمع ويوجه ، يدرس ويخطط ، والمؤامرة مستمرة على اللواء . ويتقرّر الاستفتاء بتآمر دولي ، وزكي لايترك المؤامرة تمرّ فيلعلع الرصاص ، والمظاهرات تعمّ اللواء ، والاجتماعات متواصلة ، ووكالات الأنباء تنقل الأحداث . لقد

---

(١) ــ مقالة الاستاذ محمد علي الزرقا ، غير منشورة ــ وغير مؤرخة . والمعروف عن محمد علي الزرقا انه كان من اصدقاء الارسوزي ، ومعاصريه في اللوا والسليب .

حشد اللواء كل طاقته فالنساء خرجن للشوارع يشجعن الشباب ويقاتلن إلى جانبهم ، وزكي أصبح روحاً تقمّصت جسداً ضاق بها ، يمرّ بالشوارع : فتزغرد النساء ويتدافعن عسى أن تتمكّن إحداهنّ من لمس ثوبه ، أو من وضع قدمها حيث مرّ الأستاذ. والفتيان والشباب يؤلفون حوله سوراً يحميه من الأذى، والعملاء يكتبون التقارير السرية ، والأغاوات والسلطات الرسمية يتمنون أن تقمع الحركة بسرعة ، حتّى لاتضيع امتيازاتهم . النصر للعرب محقق . هذا ماتوّصل إليه المتآمرون، ولكنْ يجب أن تخنق الحقيقة، يجب أن يخنق الصوت الذي ينادي بها.إذن، يجب أن يسجن الأرسوزيّ ، عسى أن تخمد الحركة ، ويتم قمعها . ولكنّ حساباتهم هذه باءت بالفشل . فقد تقمص كل إنسان : المرأة قبل الرجل ، والولد قبل الراشد ، شخصية الأستاذ ، فكلّ لوائي أصبح ، ضمن حدوده، زكي الأرسوزيّ. ويهان زكي في السجن فيهاجمُ العرب اللوائيون وأطفالهم ونساؤهم هذا السجن تحت وابل من الرصاص ويسقط عدد منَ الجرحى والقتلى ، ويلفظ القتيل أنفاسه: (الأستاذ،فداء الأستاذ) وغيره يقول : (أروني الأستاذ قبل أن أموت) وآخر يقول : (هل الأستاذ حي) ؟

وينتصر العرب في معركة الاستفتاء هذه ، ومع ذلك تدخل جيوش تركيا الأرض العربية وتحتلها . ويطلق سراح زكي ، فيمر في شوارع غصت شرفاتها ونوافذها وسطوحها وفسحاتها بالبشر ، لرؤيته ، هل هو حي يرزق؟ ، : فطالما هو حي ، فالعروبة حية ، ولها النصر . ويصرّح رئيس اللجنة الدولية على الملأ مخاطباً أهالي أنطاكية ويقول: « إننا ننحني أمام بطولتكم. مامن عاصمة أوربية تستطيع أن تصمد أمام القوة التي صمدتم أمامها ، وتبذل من تضحيات بمقدار مابذلتم في سبيل قضيتكم » . ويخيّر الأرسوزيّ ، كما يخير بقية عرب اللواء ، بين أن يهاجروا إلى أحد الأقطار العربية ، وبين البقاء في اللواء ، الذي أصبح ، ويا للأسف الشديد ، قطعة من تركيا . فيختار هو وأهله وخيرة رفاقه الهجرة (١) .

ولكنّ الموضوع لم يختلف بالنسبة للأرسوزي . فقد خرج من اللواء مناضلاً

---

(١) ـ « المجلدات الكاملة » ، المجلد الاول من ص ١٣ ـ ١٥ .

وسيبقى مناضلاً . فها هو ومعظم طلابه الذين خرجوا معه من اللواء ، يبدأون في سورية حياة جديدة غنية بمعطياتها الكفاحية والفكرية . فالتفّ حوله أصدقاؤه وأتباعه . . ويستقر في عاصمة القطر العربي السوري ، دمشق . والقطر العربي السوري آنذاك ، يتأهب لثورة تحررية وحدوية . كثيرون قد عرفوا زكي عندما ألهبتهم حوادث اللواء فزاروه ، وآخرون سمعوا به ، يريدون أن يتعرفوا ويتتلمذوا عليه . وآخرون يتوقعون ظهور بطل يلتف حوله كثرة من طلاب المدارس وأبناء الشعب ، فالشباب كانوا أكثر المهتمين بالأحداث التي حلت بالوطن ، وبالمذاهب السياسية والنظريات الاجتماعية السائدة ، وهؤلاء جميعاً وجدوا في زكي المعلم المرتقب، والقائد المتوقع ، ووجد الأرسوزي فيهم كذلك، امتداداً لرواد حركة اللواء ، فكثرت الاجتماعات مع الشباب . وكان الأرسوزيّ منها بمثابة الخميرة من العجين . فها هم يتوزعون في مدارس القطر ، كلٌّ بما يتلاءم ومستواه . في حماة ودمشق وحلب وبغداد ، أينما حلوا يؤلفون كتلة متراصة ، تبشر بأفكار المعلم ، وتردد تعاليمه وأفكاره وشعاراته وآراءه ، وماهي إلا فترة أشهر معدودة ، حتى أصبح الأرسوزيّ هو وحده منافساً حقيقياً لكل القوى السياسية القائمة ، إنه كما في اللواء يستأثر لعفويته ونظرته السليمة بالسامع ، فيجعل منه صديقاً وتلميذاً ، بعد أن كان خصماً ، فالصورة الفنية تأتيه كالوحي بسرعة عجيبة ، تليها النكتة اللاذعة ، التي تردي الخصم . وهكذا تتحول الفكرة الفلسفية العميقة ، إلى موسيقى يفهمها الإنسان بحدسه ، ويتمثلها تدريجياً بعقله ، إلى أن يتبناها . إنه يولد الأفكار ، فما يقوله أو يوحي به ، تظن أنه فكرتك(١) .

وكان الأرسوزيّ ، منذ ثورة أنطاكية ، مشبعاً بالفكرة القومية التقدمية . يقول : (نحن عرب) ، لكن يجب أن نكون عرباً في القرن العشرين . نحن عرب قبل كل شيء، لكنْ يجب أن نكون معاصرين للحضارة . يجب أن نعيش بعثنا ونهضتنا الجديدة على ضوء الحضارة الحديثة ، عندئذ يمكن أن نرافق موكب الإنسانية ، وتعود أمتنا لتحقيق عبقريتها وطاقتها (٢) فالعرب أمة واحدة ،

---

(١) ـ المجلدات الكاملة ، المجلد الاول (ص ١٥ ـ ١٦) .
(٢) المناضل عدد ٨٤ ، ص ٦٦ ـ ٦٧ .

والوطن العربي واحد . نحن شعب لنا حق في الاستقلال والحرية والوحدة (١).
ولكن هل يمكن لأفكار الأرسوزيّ لاسيما بعد أن أعلن عن تأسيس حزب البعث العربي . أن تنتشر بدون أن تلاقي الصعاب ؟ فالسلطات الفرنسية تسيطر سيطرة تامة على سورية ، والحرب العالمية الأولى على الأبواب ، فليس من مصلحتهم أن يسمحوا بأي مبادرة سياسية ، أيّاً كان نوعها أو شكلها ، إلا إذا كانت تتوافق وانتدابهم. وتلجأ هذه السلطات إلى القوة والعنف ، لطمس معالم هذا الحزب وقد أفهمت زكي الأرسوزي ذلك ، ولكن بشيء من اللين ، فالحرب دائرة. غير أن الأرسوزيّ لم يغير من منهجه شيئاً ، وظلّ مثابراً على مخططه ينفذه بدقة ووضوح ، فيقوم بتنظيم المظاهرات ضد حكومة الانتداب فتعم الشوارع ، وتنادي بخروج فرنسا من سورية . ويداهم رجال الأمن البيت الذي يسكنه الأرسوزي ورفاقه ، ويُلقى القبضُ على زكي ، ويساق إلى التحقيق. وفي اليوم نفسه تأمر السلطات بنفيه إلى اللاذقية ، وكان عليه أن يقطع الطريق كلّه سيراً على قدميه ، يرافقه(دركي) علىحصانه. ويصدر أول منشور لحزب البعث العربي يوزع في أنحاء دمشق وشوارعها وحاراتها الضيقة ، وفي كلّ زاوية يمكن أن يصل إليها . كان عنوان المنشور : (اخرجوا من بلادنا أيّها الفرنسيون) ويلقى القبض على تلامذة الأرسوزي الذين وزعوا هذا المنشور (٢) .

وهكذا كما كان في اللواء، سيبقى مناضلاً مخلصاً لأهدافه التي بدأها في اللواء ، وسوف يعممها في بقية مدن القطر ، ويتابعها على مستوى الوطن العربي . أيام مليئة بالحماسة والفكر ، بالعمل والأمل ، أيام أقضّتْ مضاجع الانتداب وعملائه ، الأرسوزيّ أينما حلّ ، في المقاهي في المنتديات ، في الاجتماعات الخاصة والعامة ، في البيت ، كما في الساحات ، وأينما وُجد فهو صوت العروبة ، والناطق باسم حقيقتها ، والمبشر ببعثها قوية صلبة ، راسخة مشرقة متفتحة ، كما هي في صورتها المثلى وكأنها حقيقة إلهية خالدة . ويلتف حوله أبناء العروبة من كل طبقة وفئة ، من كل قطر ومصر . ولكنه شعر أن دمشق مثلها كمثل أيّ مدينة

---

(٢) — نفس المصدر عدد ٩٠ ص ٣٩ مقابلة مع الدكتور وهيب الغانم .
(١) المعرفة عدد ١١٣ ص ٣٥ .

عربية ، ليست أكثر من سجن جديد ، فالانتداب وحكامه الأجانب وأدعياؤهم المسيطرون ، قوة ماديّة قاهرةٌ تعدّ عليه أنفاسه ولسوف تنقضّ عليه لتدمره بالتجويع والاضطهاد والعزل المعنويّ ، وبالقتل إن اقتضى الأمر -. وقد قال يوماً « غدوت نفساً بدون جسم ، أنا كشبح هائم لا مُستقرّ له ».

ويهاجر إلى قطر آخر من أقطار العروبة ، إلى العراق ، يقضي سنة في التدريس ، فيواصل فيها تبشيره بالبعث(١) ويعود مطروداً من قبل الاستعمار الانكليزي ولكنه يرسل بعض تلامذته ببعثات دراسية إلى بغداد ليكونوا رسلاً لنشر أفكار الحزب في بغداد ، وتلاقي أفكار البعث كل القبول في أجواء بغداد ، في ذلك الوقت فالشباب العربي في كل مكان متمسك بقوميته وبعروبته (٢) . شباب عربي متقد حماسة للأفكار التي طرحها زكي الأرسوزيّ ، والتي كان ينادي بها أينما حلّ وأينما رحل . وقد انتشر فكره هذا بسرعة بين شباب العراق المتحمس للعروبة والتحرر ، ولكنه لاقى النتيجة المعروفة أيضاً ، وهي الإبعاد ، فيعود إلى دمشق ليعيش بدون مرتّب ، إنه طرد من الوظيفة كذلك ، فكيف كان ردّه على هذا الواقع المدقع ؟ هل يلين أمام القسوة ؟ أليس هو المؤمن بالصّبوة الأصيلة في عهد العرب الأصيل ؟ إنه يدعو إلى العروبة معجباً بكل معطياتها في صبوتها إلى المثل الأعلى . لقد أجاب على هذا الواقع ، وعلى الواقع السياسي الذي كان يحيط بالأمة العربية ويشملها ، بقوله « نحن هنا نعيش في ظلّ الدولة العربية الكبرى ، سنواجه قدرنا المحزن بصفاء الفكرة الضخمة التي نذرنا طفولتنا لها . سيتحدىّ الحواريون الصغار كل الآلام ، وسيختارون الطريق الوعر ، طريق الشقاء بأيديهم ، لأنه طريق الرسالة الوحيد. لكي نبدأ البعث العربي ، لابدّ وأن نعمل على رحيل الاستعمار ، لابد أن يخرج من أرض العرب حكام العرب الذين يحكمون الأمة العربية ، الملوّثون والمتآمرون ، الدخلاء عليها ، والغرباء عنها . الملايين العربية لاتملك من أمرها ولا من ثروات أرضها شيئاً . لابدّ أن نعيد النظر في كل شيء . لابدّ أن يتغير كل شيء ، ونحن البداية . . . نحن الطريق . ! »

---

(١) المؤلفات الكاملة (المجلد الاول ص ٢٩ - ٣٠) .
(٢) المناضل العدد (٨٦) سنة ١٩٧٦ ص ٧ .

نستطيع هنا أن نقول إن شخصية الأرسوزيّ الفكرية قد تفتحت معالمها في تلك المرحلة من تاريخ حياته حتّى ثورة الثامن من آذار ١٩٦٣ وحركة الثالث والعشرين من شباط سنة ١٩٦٦ التّي تلتها . فيؤلف الكثير من الكتب التّي أغنت الفكر القومي العربي ، كما ألمحنا في حياته السياسية ، ولكنه يعيش حياة فقر لاتطاق، ويفتك به المرض الذي أوصله إلى مرحلة الإنهاك .. ولكن قيام ثورة الثامن من آذار يعيد إليه الحياة والأمل ، فيلقى الرعاية من رفاقه ، ويخصص له راتب تقاعديّ عرفاناً لنضاله ، ويتابع المسيرة معهم بكل مايستطيع من امكانيات فكرية ، يغني فيها مسيرة الثورة في جميع وسائل الإعلام ، ويبقى موضع اهتمام الثورة حتّى الثاني من شهر تموز ١٩٦٨ حيث نقل إلى جوار ربّه . (١)

الأرسوزي المفكّر :

يظهر الأرسوزيّ المفكر ، في آثاره التّي ألّفها ، وأحاديثه التّي وجهها للناس . . . فمؤلفاته تعبر عن أفكاره ، وتحمل الأسس الفلسفية لفكره القومي . فكيف تكوّن المفكر ؟

زكي الأرسوزي وهو في السابعة من العمر ، تعلم في « الكتّاب » في أنطاكية ، وافتتح قراءته بالقرآن الكريم ، وحفظه ، كما يقول بكامله، عن ظهر قلب ، في بضعة شهور . وسرعان مااستيقظ ذهنه إلى المسائل الغيبية (ماوراء الطبيعة) وكان عمره لايتجاوز السنوات السبع . فكان يدخل مع رجال الدّين في نقاش حول المسائل الدينية العويصة (الله ، القدر ، القضاء ، الأزل) وخلال دارسته المتوسطة والثانوية قطع أشواطاً . . أنهى هذه الدراسة ، وهو في عامه الخامس عشر ، وقد سجل في هذه المرحلة تفوقاً ملحوظاً على رفاقه . إذ كان يحتل المرتبة الأولى باستمرار ، حتّى هذه السن . ويمكن أن نقول أن الا [illegible] كان منشغلاً بالمسائل الغيبية ، غير أن الذهن المتوقد الذي كان يملكه ، كان [illegible]لاّ أن يمتد أبعد من واقع الأرسوزيّ ، وأبعد من ثقافة مجتمعه . ويروي أنه في يوم من الأيام وهو في « السنّ » التقى بأحد أقاربه ، حيث كان الآخر قادماً من الكلية في بيروت ، وكانت بينهما محاورة ، فقال له قريبه هذا : أين أنت من هذه الدنيا،

---

(١) رسالة ماجستير ، لخليل احمد بعنوان : دور اللسان في بناء الانسان ص ٥٦ — ٥٧ .

ولماذا تشغل بالك بالأمور الإلهيـة ؟ ألا تعلم أنه ظهر رجل يدعى (داروِن) وقد بيّن للعالم (أن الإنسان من القرد) ؟ أدهشه هذا القول ، ولشدة تعمقه في الأمور الإلهية ، ذهب إلى مزار الضيعة ليختبر صدق ادعاء قريبه . واقترب من الضريح فاعتلاه ، معتقداً أن هذا الضريح هو مستودع للقوى الخفية ، وأنه سوف يحاسبه على هذا المعتقد الجديد . ولكن الضريح لم يتحرك ، وكرّر المحاولة ، وظل في مكانه ، وركب عليه ، وأخذ يهزّ نفسه فوقه ، ولكنه لم يسمع أيّ صوت من داخله.عندها بدأ يشك في اعتقاده ، وعاد إلى الدار وهو في شبه غيبوبة . وقاده التعب إلى النوم العميق ، ولكن الأحلام راودته ، فأتته بشكل غمامة تحيط به من كل جانب ، وتأخذ بخناقه ، ثم صرخ صوت من قلب الغمامة يقول: هل أنت موجود أم لا ؟ ؟ كان ذلك صوت غيبي ، فأجابه : « يارب أنت موجود» وعندما استيقظ من النوم قال في نفسه : « يارب لماذا لم تُظهر لي في اليقظة ما تُظهره في النوم ؟ أولم أصدق في وجودك ؟ » وتكرر المنام في اليوم التالي ؛ بشكل آخر . وهكذا تستمر هذه المنامات ، على أشكالها الغريبة الغنية . . « وكانت تراودني في الفترة التي كنت أنكب فيها على قراءة الكتب التي تمدني بأسباب الإلحاد . . » هذا مايقوله الأرسوزي عن نفسه ، وفي جميع الأحوال . « وعندما بلغت الواحدة والعشرين من عمري ، أخذت أستقصي مشاعر (الحبّ والفيض) في نفسي ، ولمّا لم أجد في النظام الماديّ مسوّغاً لها ، تحولت بالتدريج عن أسباب هذه العواطف ، وانتهيت هذه المرة إلى روحانية عانيتها بالتجربة . وأيقنت أن تقاليد الأجداد الأصيلة ، ذات جذور عميقة في الطبع الإنساني،وما على الإنسان إلا لأن يتحرّر من (الأشكال) حتى يبلغ (المعنى) . والمعنى هو هو منذ ظهور الإنسان حتى اليوم . وكل ماهنالك ، أن الأشكال تتغيّر طبقاً للمرحلة التاريخية. وأثناء هذا التطور في شخصيتي ، وقع حادث هام في تاريخ أسرتي ، ألا وهو ظهور السياسة، وإبعاد الأسرة من أنطاكية إلى قونية سنة ١٩١٦(١) » إن هذه القصة ، كما أوردها الأرسوزيّ نفسه ، تبين معالم شخصيته وانفعالاتها ، وتبين

(١) دور اللسان في بناء الانسان ص ٣٧ – ٣٨ .
– راجع المجلد السادس ص ٤٨٨ .

الصراع القائم في نفسه بين العواطف الروحّانية والنظام الماديّ ، الذي ينتهي بانتصار العواطف الروحانية . والسبب في ذلك هو أن تقاليد الأجداد ذات جذور في الطبّع الإنساني .

ولكن هل تتغير لديه هذه القناعات ؟ ذلك ماسنلحظه من خلال عرض أفكاره ، فزكي ينتقل إلى أنطاكية مع عائلته مُبعداً في سنة ١٩١٦ ويتابع دراسته الثانوية في تجهيزها ، ويكون في هذه المرحلة مشغوفاً بالرياضيات ، ويمارس تعليمها في أنطاكية أيضاً . ولكن الأحداث السياسية جعلته مضطرباً . فلقد سجن أبوه ، وحُكم أخوه نسيب بالاعدام . وقد تكون هذه المرحلة منشأ اتجاهه السياسي ، خاصة عندما أوكل إليه أن يكون مديراً لناحية أرسوز ، موطن جدّه (١) .

ويسافر زكي إلى باريس في سنة ١٩٢٧ ليقضي فيها ثلاث سنوات يدرس الفلسفة ، ويتعرف على معالم الحضارة الحديثة ، ويتمرس بعاداتها وتقاليدها ومناهجها العلمية وطرقها في التفكير . وتبدو له العاصمة الفرنسية كأنها جنة الله في أرضه . إنه مايزال في سذاجة الطفل ، وسيبقى كذلك طوال عمره ، يدهشه النّور واللون ، وتستأثر بمجامع قلبه الأناقة والنبالة . ويشعر الأرسوزيّ أن عبقريته قادرة على أن تلمّ بكل مايرى ويسمع ، فتتخطاه ، لأن الحدس الروحي الذي ستنبثق منه فلسفته يتخطىّ كل إنجازات البشر ، تخطّي اللانهاية للتناهي . لقد تعرف على أساتذة السوربون ، وكان معجباً بقدرتهم على الحديث الطليّ الجذاب . فهو عربي ، ككل عربيّ يأسره ويستأثر به الكلام البليغ . وكان ممن تأثر بهم كما ذكرنا ، العالم النفسي المعروف (جورج دوما) مؤلف الموسوعة الكبرى في هذا العلم و (ليون برونشفيك) المثالي و (أميل بوهيه) مترجم أفلوطين ، وأشهر المعلقين عليهم . وربما أن هذا الأخير ، هو الذي جعله يتعرف فيما بعد ، إلى التراث الافلوطيني ، الذي استلهمته الفلسفة العربية كما تصورها . وكان الأساس العقلي لكل متصوفّة العصر الوسيط ، سواء منهم العربي والغربي ، المسلم والمسيحي . ولطالما رأى تقارباً في الحدس

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٩ ، ٤٠ ، ١٤ ، ٤ .

بين محي الدين بن عربي والمعلم ايكارت ، ذلك المتصوف النظّري الذي ستتبين منه الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر ، كما يرى الأرسوزيّ .

ولقد روى زكي في ساعات صفائه الذهنيّ الكامل ، أنه شعر مرة وهو في باحة عند مدخل السوربون إلى جانب تمثال أوغوست كونت — برعشة قوية استأثرت بكيانه كله ، فإذا بالوجود نور كليّ يغمره ، ويحوّله هو وكل الموجودات إلى نور فوق‌الطبيعي . . . فرح ، فرح . . . الأشياء تتلاشى في هذا التجليّ الإلهي ، تلك تجربة صوفية بدون شك ، أخفاها عن الجميع كنزاً يغذّي وجوده . وسوف يعلّمه أن موجودات الوجود تدّل على باريها ، ومع ذلك ، فلم يكن زكي متصوّفاً ، ولازاهداً بمناهج العلم . فهذه أيضا هبات إلهية . إنه فنّان يلهو ، كما يلهو الفنّان ، ويضحك ويحب ، إنه يسخر ليتحرر . لقد قال ، وفي أكثر من مرة : إنه لو كان عليه أن يبدأ حياته من جديد لاختار حياة الشاعر أو الروائي . ولهذا فضل في الفلسفة ، عندما وضعها : المنهج الفنيّ على المنهج التحليلي (١) .

ولقد قرأ أثناء وجوده في باريس كتب (برغسون) . وكان أحبها إليه كتاب « التطوّر المبدع » ، لقد أحب الأرسوزي (برغسون) كفيلسوف صوفي يعتمد في آرائه على الإلهام والحدس . ويفسر الحوادث الكونيّة بذلك الدافع الحيويّ الذي اكتشف سره ، وأعجب الأرسوزيّ بأفكار برغسون وكان يقول : « إن نظام الحياة المادي في الجماعة الضيقة المحدودة التي نعيش فيها ، يبعدنا عن تلك الغاية التي تهدف إلى المثل العليا . على أن الدافع المستقر في نفوسنا ، قد يجعل منا عباقرة يهدينا الوحي النفسي ، والإلهام الروحي ، إلى الغاية السامية ، فنستمد كل إيماننا من قرارة نفوسنا . » فالأرسوزي كان معجباً بـ (برغسون) وتابع قراءته وشرح نصوصه ، وبلغ من حب الأرسوزي لبرغسون ، فيلسوف الحدس والإلهام ، أنه كان كثيراً مايحفظ مقاطع من أقواله عن ظهر قلب ، فيلقيها متمرّناً ، وكأنه يلقي أبياتاً من قصيدة ، وأشدّ ماكان ممتعاً للأرسوزي ،

---

(١) المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول ص ٧ .

ومحبّباً لديه : الكلمة العربية التي تعشّقها، والألفاظ الفصيحة التي يفسر بمعانيها وبمدلولاتها ، التي اكتشفها واهتدى إليها ، ماكان يشرحه من آراء برغسون في الاشعاع والابداع والحدس والالهام ، التي تنبعث كلها من نفس العناصر الحية . فتؤلف الفكرة التي تأخذ بمجامع القلوب ، وتمتزج بالروح حتى تتحد معها اتحاداً لاانفصام له . ولقد قال عنه الأستاذ الفرنسي (جان غوليه) المستشرق الذي عرفه الكثيرون من العرب السوريين ، والذي يعد من كبار أساتذة السوربون. قال : « أكاد لاأعرف بين رفاقنا الطلاب من فهم الفيلسوف برغسون ، وتعمق في دراسته كالأرسوزي . إنه يعجبني كثيراً ، وهو يتكلم عن برغسون بذلك الحماس ، فيأتي بتلك الأمثلة من اللسان العربي ، يؤيد بها مايراه عند برغسون، حتى يُخيل إلي أن الأرسوزيّ يكتشف في فلسفة أستاذنا ، مالايعرف غيره ممن يجهلون اللغة العربية . وكم أود أن أقرأ بالعربية شيئاً من تلك الدراسات التي سيعدّها » (أي الأرسوزي) (١) .

فوجوده في فرنسا كان الحدث الأهم في حياته. وفي هذه المرحلة يقول : « حصلت لي أول تجربة (ميتافيزيكية) فاستمالت نفسي ، وأصبحت مظاهر حياتي بتأثير هذه الاستمالة ، ترتدي حلّة جديدة ، بمعنى أن جميع المفاهيم أخذت تكتسب معنى جديداً ، غير المعنى الذي كنت ألفته أثناء المطالعة . وبذلك تكوّنت معالم شخصيتي . تكويناً جديداً ، ورسائلي في الفلسفة والفن والأخلاق توضح هذا الاتجاه الجديد . »

• ويعود الأرسوزي من باريس إلى أرض الوطن . وكلمة الأم أحلى الكلمات على قلب الانسان ، أيّ إنسان . منها اشتقت وانبعثت كلمة الأمة ، كما يقول الأرسوزيّ. والأمة ، في نظره ، لاتقل في حبّنا لها عن حب الأم .

لقد كان خيال الأرسوزي يطير في أرجاء العالم المنظور وغير المنظور ، بذكاء يبدع الصورة والأسطورة بعد الاسطورة . وإلى عقله يستنبط الفكرة غزيرة مبتكرة ، كان ينبوعاً متدفقاً من المعاني ، يستقطبها من الملأ الأعلى ، ويجسدها في

---

(١) ـ الموقف الادبي العدد (٣ ، ٤) آب ١٩٧٢ ص ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ مقالة بقلم الدكتور كاظم الداغستاني .بعنوان :رجل يمضي ورسالة تبقى .

أخيلته فكراً وحكمة وفلسفة . ويقضي السنوات يتأمل فيها في تجاوب مستمر مع الأحداث العربية والعالمية ، وفي حوار لايتقطّع مع تراث الأجداد. يطوف الشوارع ، يرصد حركات الناس ، يصغي إلى أقوالهم في دهشة الطفل وبراءته يعلّم ويتعلّم . ينمو كما تنمو الزهرة ، كل ساعة تتفتّح عن لون مبتكر ، وتفوح بأريج جديد . في البدء كان المعنى ، والمعنى تجسّد صورة تجلّى بها في عالم الشهود . وأول عبارة خطها قلمه لتُنْشَرَ : « خيّل لأجدادنا أن النجوم نوافذ يشرق منها المعنى – الإله – بنوره على الكائنات » فالموجودات : (الطبيعية منها والإنسانية على حدّ سواء) ، وإن كانت صوراً متباعدة في المكان ، متناثرة في الزمان فهي واحد في مصدر انبثاقها . وفي أعماقها نزعة تتطلع نحو هذا المصدر ، إذ أن كلاً منها آيةٌ تشير إلى حكمة الذي أوجدها ، وتهدي إليه . تدل على ذلك أسطورة آدم (من الأديم وقوته الأدامة) جبله الله من تراب الأرض ، ثم نفخ فيه من روحه : جعله على صورته ومثاله ، فالناس متساوون في مصدر انبثاقهم ، ولكنّهم متفاوتون في صبوتهم . والوجود (من وجد مصدره الوجد ، ومنه الوجدان والتواجد) وحدة حية ذات قطبين (المعنى والصورة ،المعقول والمحسوس الملأ الأعلى والطبيعة) الأول بمثابة الروح ، والثاني بمثابة البدن . يقابلها في الوجدان الفرق بين الهدف وغايته ، بين المفهوم ومعناه ، بين الطبيعة والحقيقة ، بين النّاسوت واللاّهوت . والوجود ، من ثم ، مثاليّ البنيان ، المادة حدّه ، والمعنى قوامه وروحه . والمعنى نور وإبداع ، يضطرم فتزول الحدود ، وتخمد جذوته فيتقلص ويتقوقع ، مثله في ذلك مثل الأنشودة ، تشتد فإذا بها لامتناهية ، وتتراخى فيعتريها الوهن وتصبح صمّاء . والوجود ، أخيراً ، حياة (والحياة منظومة) مغلقة في جميع الأحيان ، إلا في الإنسان ، حيث أنشأ فسحة رحمانية ، هي فسحة الوجدان. فيها ينفصل الإنسان من مصدر وجوده ، وفي الوقت ذاته يتّصل به. فالأحياء تنشأ كلها رشما (ومنه الرشيم في الجنين) تتضمّن مقومات وجوده ، وتتكامل تدريجيّاً إذ تستمدّ نُسغ حياتها من البنية ويُنشيء كل منها بدنه نقطة ارتكاز ماديّة ، يرقى بالاستناد إليها نحو آيته . على هذا الشكل يتكوّن الانسان ، وتتكون مؤسساته الاجتماعية : العرف والأخلاق ، اللغة والفقه ، القول والعمل ، الدولة

والأمة (الأمة من المرحلة التاريخية، كالبذرة من موسمها، ينمو كلٌّ منهما بنمّو العلاقة بينه وبين بيئته الخاصة . وعلى هذا الشكل أيضاً تنشأ العلاقة (علاقة تواجد وتعاطف بين الأنا والأشياء (الأنام) ، بين الولد وأهله ، بين المرأة والرجل ، بين المبدع وإبداعه)(١) . فالوجود في الإنسان وجدان (وجْد) يتحوّل نحو البدن فترويه الأهواء ، وتعود به (إلى أرزل العمر) ويستجمع ذاته ، فإذا به يرقى صُعُداً نحو مصدر انبثاقه . فالتّردّي أو (التخلف) كما يقولون اليوم ، ليس في حقيقته حادثة زمنية أو اجتماعية ، وليس تقصيراً في المعرفة ، ولايقاس بمقاييس اقتصادية ومادية ، وإنما هو تباعدٌ بين قطبي الوجود . بين الصورة والمعنى . ينحجب هذا عن النفس ، فتصبح تلك غايةً بذاتها . والإنسان ، كل إنسان ، مدعوٌّ إلى البطولة ، تدفعه نحوها ، أو تجذبه إليها نزعة قائمة في صميم الوجود محرضاً داخلياً ، وفي قمّته هدف أسمى. فإنّ البشر في سبات، منهم من يسقط على الطريق ، ومنهم من يجتاز بعضه. والذي يدرك القمة يصبح نموذجاً يُحتذى . ذلك هو البطل أو النبيّ ، شفّت نفسه ، وعلت همّته فارتقى إلى الينبوع الأول ، الذي فاضت عنه الآيات ، وأصبح ابن العناية البكر (٢) » .

ويمكن أن نلخص أصول فلسفة الأرسوزيّ ، كما لخّصها هو بذاته ، على الشكل التالي : للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم ، لم يعبر عنها حتى الآن أي مفكر آخر ، تعبيراً كلياً ، إذ أن أحداً منهم لم ينتبه إلى أن الطريق التي تؤدي إليها ، يجب أن تستند إلى فهم نظام اللغة العربية . فاللغة العربية بمالها من قوة بيانية خاصة تبدع كل معنى من المعاني الوجودية الكبرى ، صورةً تستقطبها وتؤديها بأمانة . ويرى أن إنشاء هذه الفلسفة يؤدي إلى نتيجتين هامتين ، الأولى: إرساء فكرة البعث على قواعد صحيحة ؛ والثانية : إسهام العرب إسهاماً جدّياً حاسماً في التراث الإنساني . فالعقل الإغريقي الغربيّ ، يجنح نحو الكشف عن نظام الطبيعة، بينما يجنح العقل السامي العربي نحو الحقيقة الروحيةالمثالية. ويجب

---

(١) ــ المصدر مجلة المعرفة العدد (١١٣) لسنة ١٩٧١ ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .

(٢) ــ المصدر : مجلة المعرفة العدد (١١٣) لسنة ١٩٧١ ص ٤٠ ــ ٤١ ، راجع المجلد الاول ص٣٢

أن يكمّل كل منهما الآخر . إنه يلخّص الفلسفة العربيّة ، كما يفهمها ، في المبادئ الثلاثة التالية :

١ ـ المدخل : رحماني

٢ ـ المنهج : فني

٣ ـ الغاية : البطولة

ـ إنّها نظرة مستوحاة من الحياة . فالرحمانية كلمة تشير باشتقاقها من (الرّحم) إلى البنيان المشترك من وسطا بين التّعالي (التداخل) . فالعلاقة بين الوجود والخالق على مثال العلاقة بين الجنين وأمه ، فهما في الوقت ذاته متصلان داخلياً ، ومنفصلان من حيث الظّهور ، تبدأ الرحمانية كحقيقة وجودية ، ومنهج في الدراسة ، من تقرير الاتصال بين النفس والعالم عن طريق الحواس ، ثم ترتقي إلى الخيال الذي تتشخّص فيه الأوضاع الاجتماعية . والمعنى المنبثق عن النفس استجابة للخيال ، هو الآية. أو يشير إليه أفلاطون، مثال الفرق بين الأفلاطونية وبين الرحمانية : هو أن الأولى تُعممُ مفهوم الآية ، فتجعله شاملاً جميع الموجودات (النفسية منها والماديّة) ، بينما تقتصر الثانية على حصره في عالم الروح والشؤون المثالية .

ـ المنهج فني : وهو يبدأ بالتعبير الطبيعي عن الهيجان ، أي بشكل أعم ، عن الشعور . فعندما ننظر ، مثلاً إلى محيّا أحد الناس ، وترتسم قسمات وجهه في ذهننا ، تجيب النفس عن الشعور المسبب لعبارة الهيجان . وهكذا يتمّ التفاهم الحيّ ، أو الحيويّ ، بين الأحياء بعامّة ، والبشر بخاصة . هذا المنهج ينطبق على الخصوص ، في فهم الشؤون الإنسانية . بينما المنطلق التحليلي المتبع في الفلسفة الغربية يصلح بصورة خاصة للاشياء الطبيعية .

ويطلق عليه اسمُ (فني) لأنه المنهج المتّبع في الفنون، وبخاصة في الشعر. فالهاوي ـ أو القاريء ـ يستقطب كلمات القصيدة من زاوية نظر الشاعر الذي أنشأها تعبيراً عن تجربته أو موقفه من الأحداث ، كيما يتفتح في نفسه معنى القصيدة، وهو الأسلوب الذي استعمله الأنبياء في بلوغهم معنى الوجود ، ونجده في ثنايا صور القرآن الكريم .

ـ الغاية (البطولة) : لا تقف الفلسفة العربية عند حدود التأمل ، بل تطمح إلى ما هو أبعد من ذلك . وطموحها ينتج عن موقف الذهن . وإذا كانت التصوّرات تستند إلى العادة الذهنيّة في تلخيص الأشياء الكونية ، من زاوية نظر معينة ، فإن الفلسفة العربية تتجه نحو الوجدان لتسبر أغوار الوجود من الصميم . والمعنى المستجلى يخلق معه عبارته ، وعندئذ يساعد على تنمية النفس وتحويل قدرة صاحبها إلى حرية أكمل فأكمل . والحالة المنبثقة من الأعمال تجهل الموت وتتحدى الخطر .

ومن هنا موقف النفوس الكبيرة ، المتجهة اتجاها سليماً في استجلاء ماهيّة الحياة . فهي تنصرف بكليتها إلى الإصلاح ، ولو أدى ذلك إلى ما يتعارض مع المحافظة على البقاء (١)

هذا هو منظار الأرسوزي للفلسفة العربية ، يضيف عليها أنها نظرة مستوحاة من الحياة ، فيعتبر التجربة الرحمانية نقطة انطلاق وحيدة وفريدة لكل مشروع فلسفي لا بل لكلّ إنشاء فكريّ ، لأنّ الفكر يستعيد على مستوى القول ما أنشأته الحياة على شكل عفويّ ، وتحلّ بواسطة التجربة الرحمانية الإشكالَ الذي ما تزال تتعثر فيه الفلسفة ، منذ نشأتها إلى أيامنا ، ألا وهو العلاقة بين الوجود ومصدره . فقد قسمت هذه المشكلة الفلاسفة إلى معسكرين :

أنصار (العلّو) أو (الانفصال) وأيضاً الحلول أو الاندماج ، وهو يعارض معتمداً بذلك على الكلمة المأثورة : (عنه تصدر الصفات ، لا بالصفات يوصف) فالوجدان متصل بالرحمن ، لأنه منه واليه ، وفي الوقت ذاته منفصل عنه لأنه حر مستقل ، فاذا ماتمكّن الإنسان من أن يستجلي في الصورة معناها ، ارتقى إلى مصدر انبثاقه ، فأصبح بوسعه أن يشترك مع العناية (ومنها المعنى في حق تقرير المصير) : (مصير الانسان ومصير المجتمع الانساني وربما مصير الوجود) . ومنهجه الفني قد عارض المنهج الأرسطاطاليسي ، أو العلميّ، الذي يقوم على تحويل الصورة إلى مفهوم ، وربط المفاهيم بعضها إلى بعض ، في محاكمات استنتاجية هي قوام العلم . فالمنهج الارسطاطاليسي صالح لفهم عالم الظواهر . أما

(١) ـ المصدر : المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول ص ٣٢ ـ ٣٣ .

المنهج الفني فيقوم في نظره على تجميع الصور في منظومة ، كما تتجمع الأنغام وتنسجم في السيمفونية ، تستقطب المعنى وتتخطى العلم لترتفع مع الآيات إلى الوجود بذاته (١) .

فهل كان الأرسوزي يمثّل تياراً معيناً من تيارات الفلسفة ، التي تتلخص بتيارين أساسيين : الأول يؤلف فلاسفة الحدس ، ويمتد من أفلاطون . . والثاني يشمل فلاسفة الحكَم ويمتد من أرسطو . . ؟ أم أنّه يمثل نقطة تقاطع لثلاث مدارس كبيرة : المدرسة الأفلاطونية في امتدادها الأفلوطيني ، التي بدأها أفلوطين وأكملت مفاهيمَها الصوفيةُ الفلسفيةُ الألمانية في القرن الرابع عشر (إيكارت بهمة سوزي الخ . . .) يقابلها عندنا محي الدين بن عربي وسابقوه وخلفاؤه ، والمثالية الألمانية الرومانتيكية في القرن التاسع عشر (فيشته وشلنج)(٢) أم كان صاحب فلسفة جديدة تتأثر إلى حد كبير في هذه المدارس ، ولكنّها أرسوزية عربية ، تتجلّى في اللسان العربي ، وتكوّن أساساً لبعث الأمة ، التي تجد الأمة العربية فيها شخصيتها متكاملة الأجزاء . والتي تقوم على جدلين :

الجدل الأول : إن المعنى (الاله) يتجلّى في الحياة ، وان الحياة تتجلّى في الأمة ، وأن الأمة تتجلّى في العبقرية ، وان العبقرية تتجلى في لسانها .

الجدل الثاني : إن دراسة اللغة العربية ، أو اللسان العربي ، يبعث عبقرية الأمة . وإن بعث الأمة ، يبعث الحياة ارتقاء إلى المعنى ، والمعنى هو القادر على كل شيء (٣)

*فلسفة الأرسوزي هي : نظرة فنية رحمانية تسندها منظومة المعارف العلمية المعاصرة (٤) وان كلمة فقه اتخذها أجدادنا مقام الفلسفة . وكلمة فقه تعني حسب اشتقاقها اللغوي تفتّح النفس عن بنيانها ، مستضيئة بنور ذاتها . تفتحاً يتخطّى به الذهن حدود الثنائية ، متعالياً نحو وحدانية تحوي في عليائها درجات الصعود المؤدية

(١) — مجلة المعرفة عدد ١١٣ سنة ١٩٧١ ص ٤٢ — ٤٣ .
(٢) — المصدر : مجلة المعرفة العدد ١١٣ سنة ١٩٧١ ص ٥٨ — ٥٩ .
(٣) — دور اللسان في بناء الانسان لخليل احمد ص ١٤٨ .
(٤) — المجلد الثاني ص ١٤١ .

إليها . (١) ومن شأن الفلسفة أن يحوّل الفرد ما أنشأت الحياة مبهماً إلى صورة واضحة . (٢) والعبارة التي عنى بها العرب عالمَ المثل ، أي موضوع ما بعد الطبيعة ، هي الملأ الأعلى . (٣) وهي مستوحاة من الحياة (٤)

فهل كان الأرسوزي بعد هذا التوضيح فيلسوفاً يمثل التيار المثالي أم التيار الوجوديّ ، أم كان متأثراً بالاثنين معاً ؟ . هذا ما سوف ننوّه عنه في الباب المخصص للأسس الفكرية لفلسفته .

واذا ما انتقلنا إلى الجانب الثاني من حياته الفكرية ، والذي يتعلق بأمته وبقضايا الوطن العربي ، فإننا نرى أنّ من يدرس حياة هذا الرجل العظيم ، فقد درس رسالة أمة بكاملها . لقد التصق بواقع أمته العربية ، وتأمل وازداد في التأمل للاوضاع المتردية ، التي وصلت إليها هذه الأمة ، وحز في نفسه أن تبقى على ما هي عليه ، بعد أن كانت مشعل حضارة في الماضي تنير الطريق لجميع أمم العالم على هذا الكوكب . لقد كان يعزو تخلف العرب إلى تمزقهم ويقول : « إن العرب حققوا رسالتهم حينما كانوا أمة واحدة ، وقوة واحدة ، وابتعدت عنهم الرسالة وسيطرت عليهم أمم العالم حين ابتعدوا عن معين إبداعهم ، وقوتهم ، وتفرقوا . إنه لا نصر ولا قوة ولا رسالة للعرب ، إلا في ظلّ دولتهم العربية الكبرى في ظل الوحدة العربية . ولا وحدة إلا إذا كان الشعب العربي فيها سيّداً »(٥) فكان حربا عوانا على الإقطاع والرأسمالية والتخلف ، يعتبرهم عملاء للأجنبي ، ويجردهم من شرف الانتساب إلى العروبة ، ويدعو إلى إعادة حقوق الشعب إليه ، وذلك بامتلاكه حقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، ليكون سيّداً على أرضه . وكان يعتبر الشعب الكادح ، هو مادة نضاله . لذلك فاء إليه وناضل معه ، وأخلص له ، وبادله الشعب وفاء بوفاء . وكانت هذه الدعوة وهذا النضال ،

---

(١) ـ المجلد الثاني ص ١٥٦ .
(٢) ـ المجلد الثاني ص ١٥٨ .
(٣) ـ المجلد الثاني ص ١٥٦ .
(٤) ـ المجلد الثاني ص ١٥٥ .
(٥) ـ المصدر : المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول ص ٣٢ ، ٣٣ .

صورة الاشتراكية . دعا إلى التحرر من ربقة الاستعمار ونفوذه ، وضمان كرامة إنسانية الإنسان بتعزيز حريته . وأكد على التلازم بين حرية الوطن والمواطن . إن رسالته في الوحدة والحرية والاشتراكية ، هي إرادة الثورة عنده ، وهي الرسالة التي حركت الطاقات الدفينة عند جماهيرنا في اللواء السليب ، وقادتهم إلى المواقف الباسلة ، والبطولات الخارقة . وهي الرسالة التي عُرف بها وعُرفت به . وبقي ثابتاً عليها ، مخلصاً لها ، يستقطب المناضلين حولها ، يعطيها من فكره ونفسه وروحه . لم يرتبط بعائلته ، ولم يتزوج خيفة أن تأخذ منه بعض تعلقه برسالته.لم يكتنز مالاً ولا بنى بيتاً ، لأنه كان يبني رسالته في قلوب وعقول المواطنين.ولم يكن ليهمه شيء في حياته ، إلا مواقع أمته ومقدار اسهامه في تقدمها (١) .

في عالم عربي يسوده التمزق ، ويسيطر عليه الاستعمار . خيراته منهوبة ، يتخبط بصراعات مختلفة . في هذه الفترة تتفجرعبقرية الأرسوزي، فيؤسس حزب البعث الذي اتخذ من المبدأ القومي أساساً نظرياً لنضاله، فيسعى لتركيز هذا المبدأ تركيز التفكير القومي ، وفكرة العروبة ، تركيزاً جيداً في أذهان الشباب ، على أساس حضاري ، لاعلى أساس عرقي أو ديكتاتوري ، بل كان تركيزاً إنسانياً ينطوي على الإيمان بأن شعبهم واحد ، ووطنهم واحد . فمن الواجب أن يتحرروا ، وأن يعيشوا على قدم المساواة مع بقية شعوب العالم ، لا لأنهم متفوقون على سواهم ، ولا لأن سواهم متفوق عليهم ، وإنما لاعتقادهم بأن الإنسانية كل متكامل ، تتعاون شعوبها ، ويعمل كل شعب في سبيل سلامته وسلامة الآخرين ، حريته وحرية الآخرين ، تقدمه وتقدم الآخرين . ركز في أذهان الشباب فكرة الديمقراطية والإيمان العميق ، بأن شعبنا قد بقي عشرات الأجيال بعيداً عن مسرح التاريخ ، وتحمل المسؤوليات ، وتقرير مصيره.فمن الواجب النضال بكل الوسائل لكي يعود إلى مسرح الأحداث ، يتحمل المسؤولية متفائلاً ، واثقاً بالمستقبل ، يشعر بحريته ومسؤوليته عن وطنه وقدره ، لا أن يضع هذا القدر بأيدٍ غريبة عنه .

---

(١) ــ المصدر : مجلة المعرفة العدد (١١٣) سنة ١٩٧١ ص ١٢ ــ ١٣ .

فهو القائل في دستور البعث عام ١٩٤٠ : (أمة عربية واحدة ، وطن عربي واحد زعيم عربي واحد) (١)

لقد حرص الأرسوزي على الالتفات إلى الماضي البعيد للامة العربية ، بالعودة إلى الينبوع . إن مسألة إعادة النظر في بنيان الحياة العربية ، هي التي تعنيه ، قبل كل شيء . وفي هذه المسألة بدا له التناقض منذ البداية . بينما هو تاريخي ، يضعه الواقع في مراحله المتعاقبة ، وبينما يدعوه (بحقيقة الأمة العربية) . وقد وجد نفسه في أشد المراحل اضطراباً وانهياراً من حياة العرب المعاصرين ، في حين بدت له حقيقة الأمة منذ ماضيها البعيد أشبه (بمنارة يتموج شفقها تموّج الحياة التي عبرت عنها) دون أن تقوى جميع الشروط الخارجية ، وهي في نظره (صورة القدر الدخيل على إخماد جذوتها ، أو القضاء عليها) بل إن جميع المحن ومظاهر التردي في واقعها الراهن ، لتحفزها على الانبعاث من جديد ، لا لكي تستعيد الصحة والقوة والارادة فحسب ، بل لكي تحمل إلى العالم أيضاً رؤية حضارية جديدة ، لا بدّ منها لإنقاذ الحضارة . في مثل هذا الموقف الفكري يبدو الأرسوزيّ نموذجاً للمثقف المتحرر من ناحية ، وهو يتذرّع بنوع من شمول النظرة الفلسفية ، لكي يعلن وصايته الملتزمة في مجابهة أزمات الإنسان المعاصر . مثلما يحمل من ناحية ثانية ملامح المناضل العربي ، الذي أخطأته كل أساليب العمل ، ومبادرات الكفاح الجماهيري ، غير أنه رفض التراجع عن أداء مهمته الثقافية وعن أهدافه القومية(٢) .

من هنا نستطيع القول بأن الأرسوزي كان مفكراً أخلاقياً ، يتوق إلى أن يجعل الناس كلهم طيّبين ، وإلى أن يصبحوا أخياراً في حياتهم اليومية . أخلاقياً كان الأرسوزيّ بالفكر والممارسة . كان إيمانه شديداً بقدرة الإنسان على الارتقاء ، رغم أن رجليه تمشيان فوق الأرض ، فانّ باستطاعة رأسه أن يرتفع حتّى يبلغ السماء ، وأن ذلك ممكن . ولكن قد يحدث العكس ، أذ يتدنى الإنسان ، بدلاً من أن يرتقي ، يتدنّى الإنسان اذا انفلتت في منظومة الحياة الميول الدنيئة من

---

(١) ــ مجلة المناضل العدد ٩٢ سنة ١٩٧٦ ص ١٦ .

(٢) ــ المصدر : مجلة المعرفة العدد ١١٣ سنة ١٩٧١ ص ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧

ولاية الميول الرفيعة ، واذا تحوّل محور الحياة من البنية إلى البيئة ، بحيث تتراخى صلة الرحم ، وتتلاشى الأحساب والأنساب ، فيصبح الناس عندئذ رعاعاً ، يلبسون لكلّ حالة لبوسها . اذا كانت الغرائز تعيّن للحيوان حدود نظام حياته ، فان الميول عند الإنسان قد تنطلق متخطية حدود ما يقتضيه نظام حياته ، بحيث يصبح ألعوبة تتقاذفها أهواؤه ، بدلاً من أن ينسّقها ويجعلها طوع إرادته ، وإذا فقد الإنسان سيطرته على ميوله ، تحولت الحياة عن أغراضها ، عن حكمة وجودها ، ألا وهي أن يكون سيد مصيره . لقد كان الأرسوزيّ في البدء والنهاية ، بل في جميع مراحل تفكيره وحياته ، منصبّاً على الإنسان ، على إشاعة الإيمان لدى الإنسان ، أن باستطاعته أن يتجاوز قاعدته الأرضية ، وأن يرتفع فوق ضرورات البيئة . إن الحياة منظومة مغلقة في جميع الأحياء ، الا في الانسان فإنها تبقى ذات صبوة إلى الملأ الأعلى . وإذا كان الإنسان قد أنشأ المدنية والثقافة ، فرسم بالأولى قاعدة كيانه في الطبيعة ، وحرر مشيئته من ضرورات البيئة ، وخلق بالثانية ذاته نامية ، وشيد بها صرح الانسانية ، متعالياً ، فذلك لأن العبارة تقصر عن المعنى في الحياة ، ولأن الطبيعة لا تستنفد الملأ الأعلى . إن طاقة الإنسان للصعود كبيرة ، بل لا حدود لها . فالانسان وحده ، دون سائر المخلوقات ، يمكن أن يكون نبيّاً ، ويمكن أن يصبو بطلاً ، بالرسالة ، إذا لم تكن اقتباس المعرفة من الملأ الأعلى وتنظيم العالم على ضوء المعرفة المثلى ، أفليست النبوة أصالة في المعرفة ؟ أو ليست البطولة أصالة في العمل ؟ لقد كان الأرسوزيّ متفائلاً إلى أبعد حدود التفاؤل ، متفائلا بقدرة الإنسان بشكل عام وبقدرة الإنسان العربي على وجه خاص ، على صنع المعجزات ، أن يكون الإنسان نظيف النفس ، نظيف الجسم ، ذلك لما كان يعنى به الأرسوزيّ أكثر من عنايته في أن يفكر الإنسان تفكيراً عميقاً أو أن يبني القصور الشامخات . إن أعظم ما ينبه إليه هو الأخلاق ، بل إن الإنسان هو الأخلاق ، فالانسان أولاً والإنسان آخراً . (١)

هذه هي بعض الملامح لفكر الأرسوزيّ ، وهذا ما يميزه عن بقية المفكرين .

---

(١) — المصدر : مجلة المعرفة عدد ١١٣ سنة ١٩٧١ من ص ٦ — ٩ .

وكان يعتقد أن فلسفته هذه تألقت في ذهنه دفعة واحدة ، عندما درس المعجم العربي ، وتأمل في ترتيبه (١) .

ولمّا كان موضوع الرسالة مقتصراً على الجانب القومي من فلسفة الأرسوزيّ، فان هذا الجانب هو الذي سأحاول أن أغنيه من خلال البحث . ولكن فلسفة الأرسوزيّ لم تقتصر على هذا الجانب فقط ، بل تعدّته إلى وقائع فكرية أخرى . وسأحاول أن أثير هذا الموضوع ، وذلك بأن أرسم مخططاً كاملاً عن أفكار الأرسوزيّ ، بشكل عام ، والجانب القومي بشكل خاص ، وذلك من خلال استعراض مؤلفاته وآثاره وبإلقاء الأضواء على أهم الافكار التي وردت فيها بشكل عام .

(١) ـ المؤلفات الكاملة المجلد الاول ص ٣٥ .

المبحث الثاني :

مؤلفات الأرسوزي

إجمال في المؤلفات الكاملة

جمعت مؤلفات الأرسوزيّ الكاملة في ستة مجلدّات :

١ ــ المجلد الأول ، ١٩٧٢ . يتضمن ثلاثة آثار لغويّة ، هي : العبقرية العربية في لسانها . . رسالة اللغة . . اللسان العربي . .

٢ ــ المجلد الثاني ، ١٩٧٣ يتضمن أثرين فلسفيين ، هما : رسائل البعث العربي ، وهي سبع : المدنية ، والثقافة ، والفن ، والفلسفة ، والأخلاق ، والأمة ، والأسرة . . ثم الأمة العربية . ويبحث في هذا الأثر الأخير : ماهيّة الأمة ورسالتها وخلودها .

٣ ــ المجلد الثالث ، ١٩٧٤ ، يتضمن ثلاثة آثار سياسية ، هي : مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها . . صوت العروبة في لواء الاسكندرونة . . متى يكون الحكم ديمقراطياً ؟ .

٤ ــ المجلد الرابع ، ١٩٧٤ ، يتضمن أثرين سياسيين ، هما : الجمهورية المثلى . . والتربية السياسية المثلى . .

٥ ــ المجلد الخامس ، ١٩٧٥ ، يتضمن مقالات ودراسات متنوعة في : الفن والأدب . . الشعر العربي . . الفكر العربي . . التقدم والرجعية . . الاستعمار والعرب . .

٦ ــ المجلد السادس ، ١٩٧٦ ، يتضمن : مقالات بعثية ، تحدد معنى البعث وشعاراته في الوحدة والحرية والاشتراكية ، كما تحدد وجهته من أجل غد أفضل ، . . أحاديث عامة أجريت معه . . . أوراق أولى ، هي بمثابة تأملاته الفلسفية التي كان يعدها لوضع كتابه فقه المعنى .

الباب الثاني

الفكر القومي عند الأرسوزي

مدخل إلى الباب الثاني

الفصل الأول : مفهوم القومية .

المبحث الأول : عوامل القومية .

المبحث الثاني : القومية والأمة .

المبحث الثالث : نظريات قومية :

آ ـ ألمانية . ب ـ فرنسية .

ج ـ إيطالية . د ـ اقتصادية

المبحث الرابع : دور القومية في تحقيق الأمة .

الفصل الثاني :

مفهوم القومية العربية .

الفصل الثالث :

مفهوم الأمة ومشاكلنا القومية .

اً ـ المبحث الأول : مفهوم الأمة العربية وتمايزها .

٢ً ـ وجهة نظر العرب في ماهية الأمة .

٣ً ـ الأمة والبيئة .

مدخل إلى الفكر القومي
عند زكي الأرسوزي

إن دراسة الفكر القومي عند زكي الأرسوزي تحرّك مفهوم القومية ومفهوم الأمة.ولإيضاح هذين المفهومين عدت إلى مصادر أساسية ، منها ما يبحث القومية عموماً ، ومنها ما يبحث القومية العربية خصوصاً .

واستحضار المفهوم القومي العام ، دعا إليه تصنيف الأرسوزيّ للأمم وحدسه في الأمة العربية..فمن الأمم ما هو سامي،ومنها ما هو آري،ولذلك نتائج تميز بين الشعوب السامية والشعوب الآرية . فالشعوب السامية تتخذ الثقافة عاملا أولياً في تكوين الإنسان ، أي تعيد العامل الأساسي في تعيين مجرى حوادث تاريخ الإنسان ، إلى ما انبثق من النفس من تجليات للحقيقة الإنسانية (١) . والشعوب الآرية تعتبر الروابط التي تحصل من ضرورات البيئة ، العاملَ الأهمّ في تكوين الإنسانية (٢) . « الآريون » ينزعون إلى التشتّت بحسب مقتضيات الطبيعة . والسامّيون ينزعون إلى التآحد في وجدانيّة الثقافة . (٣) هذا التّمييز بين الأمم أمدّ الوجود بنظريات وأعمال متنوعة . وتناوُلُ الأرسوزي لهذا التمايز ، حرّكَ ، مفهوميْ القوميةِ والأمة ، أو قوميات الأمم .

---

(١) ـ المجلد الثاني : ص ٣٧٣
(٢) ـ نفسه :ص ٣٧٤
(٣) ـ نفسه : ٣٧٤

والباحثون في المفهومين يجولون في مجالات التنوع لإدراك القومية والأمة . ومن الباحثين من يميز بين الفكرة القومية والمبدأ القومي .

« فالفكرة القومية » ، يقصد بها مفهوم القومية .

« والمبدأ القومي » ، يراد منه : تبنّي الفكرة كهدف وغاية مبرر للسياسة المتبعة في سبيل التحرر وبناء الدوّلة القومية . .

« أما كلمة القومية فلقد أخذناها ، نحن العربَ ، عن « القوم » ونعني به « الأمة » . ولقد فضلنا القول بالقومية كفكرة فلسفية عوضاً عن « الأمية » لما تتركه هذه الكلمة الأخيرة في الذهن من لبس ومعنى غير محبّب . ولكن هذا اللبّس غير موجود في اللغات الأجنبية الأخرى (١) .

ومن الباحثين من يحدد معنى الأمة بالقول :

« كانت الأمة » تعني ، فقط ، مجموعة لها صوت واحد . . . وقد تدل كلمة « أمة » على أية جماعة سياسية أو حضارية أو ثقافية أو غيرها .

والمهم ، في رأي هؤلاء ، « دلالة معنى الأمة على نموذج جماعي متميز على كل ماسواه ، وتلك هي الظاهرة التاريخية ـ الاجتماعية التي يجب أن تدرس . فالأمة ينبغي أن تدرس بوصفها نموذجاً نوعيّاً للجماعة السياسية » (٢) . .

• حاولت ، في هذا الباب ايضاح مفهومي : القوميةوالأمة ، انطلاقاً من فكر زكي الأرسوزيّ القومي ، وجعلت لكل مفهوم فصلا ، وفرّعت كل فصل إلى أربعة فروع ، أو مباحث . توسّلاً إلى معرفة الأسس الفلسفية لفكر الأرسوزيّ القومي في الباب الثالث . فماذا نلتقط من مؤلفات الأرسوزيّ وسواه ، حول القومية والأمة ، أي حول الفكر القومي ؟

---

(١) الدكتور نور الدين حاطوم ، تاريخ الحركات القومية ج ـ ١ ، نقطة القوميات الاوربية والوطنية ، ص ٥

(٢) ـ معنى الامة ، تاليف البرتيني وعدد من الباحثين ، ترجمة أديب العاقل ، ص ٥ ـ ٦

الفصـــل الأول

مفهوم القوميّـــة

المبحث الأول : عوامل القومية .

المبحث الثاني : القومية والأمة .

المبحث الثالث : نظريات قومية :

آ ـ ألمانية .

ب ـ فرنسيّة .

ج ـ إيطالية .

د ـ اقتصادية .

المبحث الرابع : دورالقومية في تحقيق الأمة .



المبحث الأول :
عوامل القوميّة

يقسم الباحثون في القومية ، عواملها إلى : موضوعية وذاتية(١) . ويفرّق بعض الباحثين بين « العوامل المادية » ، وهي إمّا وحدة الأرض أو الوحدةالاقتصادية وبين « العوامل المعنوية » ومنها وحدة العقائد والعادات والمشاعر ووحدة التاريخ والثقافة(٢) .

وإذا نظرنا في العوامل الموضوعية ، نرى اعتبارات الباحثين كما يلي :

١ ـ عامل اللغة : يعتبره كثيرون من دعاة القومية : « معيار القومية »(٣) ويعتبره آخرون : « أسّس الأساس » في القومية (٤) . . لكن باحثين آخرين لايعتبرونه العامل الوحيد في نشوء القومية أو « المعيار » الحاسم في تحديد الانتماء القومي » (٥) .

---

(١) ـ القومية والمذاهب ، عبدالكريم احمد ـ القومية والمذاهب السياسية ص ٤٤ الهيئة العامة للتاليف والنشر ١٩٧٠ .

(٢) ـ طعيمة الجرف ، نظرية الدولة ص ٥٦ القاهرة : ١٩٦٧ .

(٣) ـ القومية ، لها نزكون ، ص٣٦ اوردها عبد الكريم احمد ـ القومية والمذاهب السياسية ص٥٤

(٤) ـ ماهي القومية : ص ٥٧ .. دفاع عن العروبة ، ص ١٤٥ .. لساطع الحصري بيروت ١٩٦١ ط ٣

(٥) ـ القومية والمذاهب السياسية ص ٤٨

٢ ـ **الأصل المشترك** : يربط بعض الباحثين بين القومية ووحدة الجنس ، ويعتبرون التضامن « الغريزي » بين أبناء الأمة الواحدة ، تعبيراً عن « قرابة الدم » بينهم .. يقول س . ليكوك : « يجب أن نلاحظ أن أمة ودولة ، مفهومان مختلفان وأن تعبير أمة ، ينطوي على مغزى " سلالي " أو أنتوجوافي » «١» .

ويعزو بعض الباحثين هذا الارتباط ، إلى أن كثيراً من الناس كانوا ينظرون إلى « الأمة » وما بين أفرادها من تضامن معنوي على أنها : « أسرة كبيرة » .

ولا بد أن تربطها على هذا الاساس ، رابطة الدم ، بحيث صار الاستخدام المتداول لتعبيري « الجنس » و « الأمة » لا يميز كثيراً بينهما ، بل وفي بعض الحالات يستعملان بمعنى واحد (٢) ، برغم أن الأبحاث العلمية الحديثة تشير إلى أن كل أمة تتألف من عناصر سلالية مختلفة ، وأن تكوينها يتغير مع مرور الزمن(٣) . ويبدو أن الربط بين القومية ووحدة الجنس ، مفهوم حديث العهد نسبياً ، فهو لم يظهر بوضوح إلا ابتداء من النصف الثاني من القرن الماضي (٤) . بدأت نظرية وحدة الجنس ، تحتل مكانها بين نظريات القوميات ، ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وفي القرن العشرين ظهرت أفكار « وحدة الجنس » إلى حد ما ، بين بعض القوميات ، مثل القومية العربية ، وبعض دعوات الوحدة الأفريقية (٥) . ففي القومية العربية ، مثلاً ، نلاحظ اتجاهين : يذهب أصحاب الاتجاه الأول إلى وحدة الجنس الذي ينتمي إليه وطننا العربي حتى قبل الإسلام .

---

(١) ـ مبادىء علم السياسة ، ص ١٧ .. وابحاث في المجتمع العربي ، طعيمة الجرف ص ٧٥ـ٧٩ القاهرة ١٩٦٨

(٢) ـ الجنسية في التاريخ والسياسة ، لفردريك هارتز ، ص ٥٣ ـ ٦٣ لندن ١٩٥٧

F. Hertz : Nationality in History and politices, London 1957

(٣) ـ هانزكون ، موسوعة العلوم الاجتماعية ، المجلد ، ص ٣٥ ـ ٣٧ ،: بحث الجنس اوردها عبد الكريم احمد ، القومية والمذاهب السياسية ص ٤٩

(٤) ـ القومية والمذاهب السياسية . ص ٤٩

(٥) ـ القومية والمذاهب السياسية ، ص ٥٠ ـ ٥١

وأصحاب هذا الاتجاه يعتمدون على الأبحاث التاريخية الحديثة في علم الأبحاث ، فتلك الأبحاث في رأيهم ، أثبتت « وحدة الجنس » في الوطن العربي (١) .

ويذهب أصحاب الاتجاه الثاني مذهباً آخر : فلا يقرون « التركيز على الجنس» . . . بل يحُل بعضهم : « القرابة المعنوية » بين الأمة الواحدة ، محلّ « قرابة الدم » (٢) . ورأي أصحاب الاتجاه الثاني أقرب إلى روح العصر . فبعض دعاة القومية ، وبخاصة من الفرنسيين مثل « ميشيليه » ، يؤكدون أن الاختلاط العنصري هو الأساس الخصب للقومية (٣) . و « رسل » . يصف التميز العنصريّ بأنه : « تراث » عقلاني من ماضينا الحيوانيّ ويجب القضاء عليه قضاء مبرماً ، إذا أردنا للعالم أن يعيش في سلام (٤) »

ومن رأينا أن هذا الاتجاه إلى عدم التركيز على وحدة الأصل في القومية ، والذي نراه سائداً الآن بين معظم دعاة القومية ومفكريها – بما فيهم الفريق الأكبر من العرب – يمثل صدى لاتجاه الفكر العالمي « وروح العصر » ، وبخاصة بعد ظهور الدعوات التي تعتمد على العنصرية صراحة ، مثل « النقاء العنصريّ » في ألمانيا و « حكم البيض » في جنوب أفريقيا . ولذا أصبح نبذ كل ما يؤدي إلى أفكار التفرقة العنصرية جزءاً من المعايير الأخلاقية السائدة إلى حد كبير في الوعي البشريّ الحديث . ولم يعد دعاة القومية « في القرن العشرين ، يعتبرونه أساساً من الأسس التي تقوم عليها دعوتهم خشية أن تتهم نداءاتهم بالتمييز العنصري » (٥) ..

٣ – عامل الدين : يرى بعض الباحثين أنّ للدين دوراً كبيراً في نمو القومية الحديثة ، منذ بداية نشأتها في أوربا . وقد كانت حركة الإصلاح الديني في أوائل القرن السادس عشر مشحونة بإثارة المشاعر الوطنية في الحروب التي قامت بسبب

---

(١) – سليمان محمد الطماوي ، في « التطور السياسي للمجتمع العربي » ، القاهرة ١٩٦١ ص ٢١٣ – ٢١٤

(٢) – ساطع الحصري ، ماهي القومية ، ص ٤٩

(٣) – القومية ، هـ . كون ، ص ٧٦ Nationalism (Anvil Original) USA 1953

(٤) – B. Russell. New Hopos for Changing World, London, 1951
آمال جديدة في عالم متغير ص ١١٤ لندن ٩٥١

(٥) – القومية والمذاهب ، ص ٥١ – ٥٢ .

هذه الحركة . فقد أسهم الوعي النّامي بالجنسية ، كما يقول هيز ، في حركة الاصلاح الديني ، كما ساعدت حركة الإصلاح الديني على نمو المشاعر القومية (١) . .

« وكانت نتيجة هذه الحروب أنّ التقسيمات الكبرى للأقاليم المسيحية جنحت باستمرار ، ابتداء من القرن السادس عشر ، إلى دعم الفروق اللغوية والخصومات القومية التي دفعت فكرة الوحدة المسيحية إلى زوايا النسيان (٢) . فأدت حركة الاصلاح إلى انقسام كامل في الكنيسة الأوربية » فحركة الاصلاح الديني ، قامت نتيجة للاستبداد الكنسي وفساد رجال الكنيسة من ناحية ، ولعدة عوامل تاريخية ، أهمها التطور الإقتصادي وانتشار التعليم ، والاتصال بحضارات غير أوربية من ناحية أخرى (٣) » .

والانقسام الذي أدت إليه هذه الحركة الإصلاحية ، أظهر حالة جديدة ، « حيث اعتنق بعض الحكام المذهب البروتستاني ، وانفصلوا نهائياً عن الكنيسة الكاثوليكية في روما ، وبذلك تحطمّت فكرة الوحدة المسيحية . كما أن اعتناق سكان بعض المناطق للمذهب الجديد ، . . أثار فيهم نوعاً من مشاعر الوحدة ، التي نمت مع الوقت . كما حصل لسكان منطقة شمال الأراضي الواطئة ، فقد اعتنقوا الدين الجديد وتضامنوا في التمرد ضد حكامهم الكاثوليك ، وهم ملوك أسبانيا في ذلك الوقت. فضلاً عن أنّ بعض المناطق التي كانت تؤلف وحدة واحدة ، بحكم خضوعها لحكم أسرة ملكية واحدة ، انقسمت إلى منطقتين ، اعتنق السكان في إحداها ، المذهب

---

(١) ــ كارلتون هيز ، : « التاريخ الثقافي والسياسي لاوروبا الحديثة ، المجلد الاول ص ٢١٣
A Political and cultural History New York, 1926

(٢) ــ دائرة معارف العلوم الاجتماعية مجلد ، الاصلاح الديني ، و . كوهر « فكوهر يذهب الى ان » بيان مارتن لوثر التاريخي في ١٥٢٠ ، لم يقتصر اثره على اثارة المشاعر القومية الالمانية.. » اوردها عبد الكريم احمد : القومية والمذاهب السياسية ص ٥٣ .

(٣) ــ القومية والمذاهب ، ص ٥٣ .

الجديد ، واحتفظوا في الثانية بالكاثوليكية . وهكذا انقسمت الأراضي الواطئة مثلاً ، إلى منطقتين ، تبلورتا مع الوقت ، إلى « دولتين » هما : هولندا وبلجيكا . وحدث نفس الشيء تقريباً في الجزر الواقعة غرب القارة ، إذ اعتنق أهل إنكلترا وحكّامها ، الدين الجديد . وأنشأوا على الفور كنيسة خاصة بهم ، هي الكنيسة الأنجليكانيّة ، فصارت محوراً للمشاعر الوطنية النامية في إنجلترا ، في حين أصرّ سكان الجزيرة المجاورة — إرلندا — على الاحتفاظ بالكثلكة ، وبذلك تكوّن ، مع الوقت ، في هذه الجزر جنسيتان مختلفتان : الإنجليزية والإرلندية (١) .

ولهذا السبب يذهب بعض الباحثين إلى أن « الوحدة القومية والتضامن القومي» انبثقا ، إلى حد كبير ، من « جذور دينية » ، وكان للدين أثر كبير جداً « كرمز للجنسية (٢) » . ويذهب « هرتز » إلى أن « الدين تفوّق ، أحياناً ، على اللغة كعامل في تكوين الشخصية القومية (٣) » .

ومن جذور القومية الدّينية ، ما يمكن استجلاؤه من سلوك رجال الدين المسيحي ، فقد « كانوا ، أصلاً ، يستخدمون السّمات الخاصة بالتجمعّات البشرية المختلفة من سكان أوربا ، لربط العقائد التي يدعون إليها بالافكار والقيم المتأصلة في وعي هذه الجماعات في حالات كثيرة ، مما أدى إلى زيادة تأصّل هذه السمات بحيث صارت مع الوقت خصائص قومية، ساعدت على تمييز الجماعات المختلفة ، بعضها عن بعض (٤) » .

إن عامل الدين في تكوين المشاعر القومية ، في أوربا ، ظهر في ثلاثة مظاهر هي أ مظهر الوحدة ، كما في شمال الأراضي الواطئة . مظهر التفرّيق ، كما في الأراضي الواطئة ، (بلجيكا وهولندا) ، وكما في الجزر الواقعة غرب القارة

---

(١) — مقالات في القومية ، ل . هيز ، ص ٣٧ ، عن القومية والمذاهب ص ٥٣ — ٥٤

(٢) — الجنسية في التاريخ والسياسة ، هرتز ، ص ٩٨

(٣) — المرجع نفسه ، ص ١١٩

F. Hertz. Nationality in History and Politice. London 4th Imp.1957

(٤) — المرجع نفسه ص ١٠٦ ، : حاشية (٢) ..

(انجلترا وارلندا)، ومظهر التّلبيس ،كما في « تاريخ توسعّ المسيحية » ،فقد ألبس رجال الدين العقائد التي يدعون إليها ، أثواب الأفكار والقيم المتأصلة في وعي الجماعات التي كانوا ينشرون عقائدهم بينها .

فهل كان لعامل الدين ، في العالم الإسلامي ، ما كان له في العالم الاوربي ، من تجميع وتفريق وتلبيس ؟

لقد كان دور الإسلام أكبر أهميّة ، في الحفاظ على شخصية مستقلّة للشعوب التي اعتنقته ، في مواجهة الاستعمار ، والمحاولات التي بذلها المستعمرون لدمج هذه الشعوب ، والقضاء على كيانها ، كما حدث بوضوح في الثورة الجزائرية . كما كان الإسلام بمثابة مستودع حضاريّ بالنسبة للقومية العربية ، بصفة خاصة ، بسبب تطابق المجال اللّغوي والديني في هذه المنطقة ، وبسبب الدور الكبير الذي قام به القرآن في المحافظة على اللّغة العربية ، وفي توحيد المفاهيم ، ووجهة النظر العامة ، نحو الحياة ، وخلق تقاليد وعادات مشتركة ، مما كان له أكبر الأثر في المحافظة على عروبة هذه الأقطار . (١)

كما وجد من يقول بأن الدين يشكل العقبة الأساسية في سبيل تبلور القوميات التي تضم أدياناً مختلفة ، فقد ذهب أحد الباحثين في نشوء الكنائس القومية وتطورها إلى حد الحكم بأن : « أكبر عدوّين للجنسية في التاريخ هما : الأمبريالية والكنيسة الكاثوليكية (٢) » ويرى بعضهم أن فصل الدين عن الدولة عنصر من عناصر القومية ، ودليل ذلك ما حدث للثورة الفرنسية ، وحركة الوحدة الإيطالية من مبادرة القائمين فيها إلى اتخاذ هذا الإجراء عند تولي السلطة (٣) . غير أن معظم الحركات القومية في القرن العشرين اتسمت بظاهرة واضحة ، هي دعوة قادة هذه

---

(١) ــ القومية والمذاهب السياسية ص ٥٥ ــ ٥٦

(٢) ــ ج باسترمان « حقوق الكنائس الوطنية ومسؤولياتها ص ١٤ » اوردها عبد الكريم أحمد ــ القومية والمذاهب السياسية ص ٥٦

(٣) ــ لد هيز ــ تاريخ أوربا الحديث السياسي والثقافي جـ ٢ ص ١٥٣

الحركات ، إلى المحافظة على صلة الدين بالمجتمع القومي ، والتمسك بالقيم الروحية في بناء المجتمعات الجديدة (١) . فالحركات القومية لم تتقيد بالأديان والمذاهب ، بل جرت مستقلة عنها تمام الاستقلال . فان وحدة ألمانيا ، مثلاً ، جمعت بين دول كاثوليكية مثل بافاريا ، ودول بروتستانتية مثل بروسيا ، ولم تلتفت إلى ما كان بين الدول والدويلات الألمانية من فروق مذهبية . ووحدة إيطاليا أستلزمت نشوب حروب دامية عديدة،بين الطليان وبين النمساويين ، مع أن كليهما كاثوليكي المذهب . فضلاً عن ذلك ، فإن هذه الوحدة اقتضت تجريد البابا من سلطاته الزمنية ، وحرمانه من ممتلكاته الواسعة ، مع أن الطليان — بوجه عام — شديدو التمسك بالمذهب الكاثوليكي ، وأقوياء الإيمان بقدسية المقام البابويّ .

والحركات القومية اليوغسلافية ، وحّدت الصرب الأرثوذكس ، مع الكروات الكاثوليك ، ومع البوشناق المسلمين . في حين أن الصرب والبلغار واليونانيين تنازعوا وتقاتلوا وتحاربوا في ماكدونيا — لتوسيع نطاق قومياتهم — مع أنهم جميعاً من مذهب واحد . ولم تَحُلْ وحدة الدين والمذهب دون انفصال المجر عن النمسا ، والنرويج عن السويد . كما أن اختلاف الدين لم يمنع اتحاد المسلمين مع المسيحيين في ألبانيا ، بعد انفصالها عن الدولة العثمانية .

ويتبين من ذلك كلّه : أن الوحدة القومية لم تتبع الأديان والمذاهب . فلا وحدة الدين والمذهب ضمنت التغلب على الفروق القومية ، ولا اختلاف الدين والمذهب استطاع أن يحول دون تحقيق الوحدة القومية . فقد برهنت الأحداث على أن وحدة الدين والمذهب شيء. والوحدة القومية شيء آخر . (٢) فالأديان والمذاهب في البلاد الأوربية ، قد أثرت في سير الحركات القومية عن طريق تدخلها في صراع اللغات وتنافسها ، كعامل (مساعد) لبعضها ، وعامل (عائق) لبعضها الآخر . ولكنها . لم تصبح قط ، عاملاً في تكوين القوميات (٣) .

(١) — د . عبد الكريم احمد ، القومية والمذاهب السياسية ص ٥٧
(٢) — ساطع الحصري ، ماهي القومية ص ١٨٩ — ١٩٠
(٣) — نفس المصدر ص ١٩٨

٤ — التاريخ المشترك :

يعتبر دعاة القومية « التاريخ » عاملاً أساسياً لا غنى عنه في تحديد المجتمعات البشرية التي تؤلف (أمماً) . ويذهبون إلى أن القومية ، مثل كل الحركات التاريخية متأصلة الجذور في الماضي . فهي نتاج عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية سيكلوجية ، انبثق عبر القرون تدريجياً واتخذ سمات مشتركة (١) . هناك ما يشبه الإجماع بين الباحثين ، على أن التاريخ (التاريخ المشترك) بين أبناء أيّة جماعة من الناس ، هو من أهم دعائم قومية تلك الجماعة ذاتها . فالأمة الواحدة ، هي الأمة التي لها تاريخ عام واحد مشترك . ذلك أن التاريخ بوصفه السجل الثابت لماضي الأمة ، وباعتباره ديوان مفاخرها ، ومدّخر ذكرياتها ، ومثبّت إنجازاتها في كل الميادين — هو الذي يحدد — إلى درجة كبيرة آمالها وأمانيها ، على هدى منه ، في الغالب الأعم — تسير من حاضرها إلى مستقبلها . وهذا التاريخ العام هو الذي يميز الجماعات البشرية — في كثير من الحالات — بعضها عن بعض ، ويقسمها إلى أمم مختلفة متباينة . فكل الذين يشتركون في ماض واحد ، يعتزون به ويفخرون بمآثره ، وينتسبون إليه ، هم أبناء أمة واحدة . إن الذكريات التاريخية وبطولات الأجداد — حتّى الوهمية منها — تقرّب بين نفوس المواطنين ، وتؤلف بين روح الجماهير ، وتجعلها متناسقة منسجمة ، وتخلق بينها نوعاً من القرابة المعنوية أعظم في آثارها الفعلية من أي انتساب حقيقي إلى عنصر من العناصر أو دم من الدّماء . وهناك فريق من المفكرين يحسب التاريخ ، ورغبة العيش المشترك ، هما وحدهما دعامتا القومية ، وركناها الثابتان (٢) .

وقد ظهر التأكيد على التاريخ المشترك والأمجاد الماضية ، في صورة نظرية محددة لأول مرة على يد الفيلسوف الألماني « هردر » الذي استخدم للدلالة على وجهة نظره ، مفهوم : « روح الشعب » . (٣)

(١) — عبد الكريم احمد : القومية والمذاهب السياسية ص ٦١

(٢) — عبد الرحمن البزاز — بحوث في القومية العربية ص ٢٣٤

(٣) — عبد الكريم احمد — القومية والمذاهب السياسية ص ٦١

وهناك تحذير من كبار فلاسفة القومية ، مثل « رينان » ،بأن التاريخ كثيراً ما يكون خطراً على الوحدة القومية . ومن ثم فإن نسيان بعض الوقائع التاريخية ، وحتى : التزام جانب الخطأ والغلط في بعضها ، — من الأمور الضرورية لتكوين الأمة . فالأبحاث التاريخية كثيراً ماتكون خطراً على الوحدة القومية ، لأنها تُظهر للعيان ضروب القسر والإرغام التي كانت منشأ ومصدر جميع الأشكال السياسية . حتى الأحداث التي أتت بنتائج خيرة جداً ، كانت قد بدأت عملها بعنف وقساوة(١) . ويذهب بعض الباحثين في الحركات القومية ، إلى أن التاريخ المشترك ، مثل كل العوامل الموضوعية الأخرى في القومية ، ليس ضرورياً بصورة مطلقة . ويسوقون على ذلك مثلاً : الأمة الأمريكية الحديثة التكوين ، وكذلك دول أفريقيا الحديثة التكوين(٢) . ومهما يكن من أمر ، فإن مما لاشك فيه ، أن التاريخ عنصر مهم من عناصر القومية ، وأنه بمثابة الشعور . والأمة التي تنسى تاريخها تكون بمثابة الشخص النائم ، أو المخدر ، أو فاقد الشعور، لأي سبب من الأسباب الأخرى . وتستطيع كل أمة من الأمم أن تستعيد وعيها ، وتوقظ مشاعرها القومية ، بالعودة إلى تذكر تاريخها واستلهام مفاخر قومها (٣).

٥ — الاقليم :

تتسم الدول القومية الحديثة بظاهرة أساسية، لايكتمل بدونها مفهوم الدولة، وهي ضرورة وجود إقليم معين تمارس داخل حدوده سلطاتها (٤) ، بل ويذهب بعض الباحثين إلى أن بذور الأمم تنمو ، أول ماتنمو ، في حماية حدود طبيعية، وأن القومية تفترض مُسْبقاً ، وجود صورة مركزية من الحكم فوق إقليم كبير متميز ، سواء في الواقع أو كمثل أعلى — ولايكاد يكون هناك خلاف حول اعتبار (الإقليم القومي) وهو المنطقة الجغرافية التي تعتبر المجال المشروع

(١) — ساطع الحصري — ماهي القومية ص ١٢٩ — ١٣٠

(٢) — عبد الكريم احمد — القومية والمذاهب السياسية ص ٦٢

(٣) — عبد الرحمن البزاز — بحوث في القومية ص ٢٣٥

(٤) — طعيمة الجرف — ابحاث في المجتمع العربي ص ٦٠ — ٦٥ حيث الاقليم شرط ضروري لقيام الدولة التي تعتبر التجسيد المادي للتطلعات القومية .

لتطبيق مفهوم سيادة الأمة ، عنصراً أساسياً في كل أيديولوجية قومية حديثة ، ولكن تختلف الآراء حول العوامل الأساسية في تكوين الإقليم القومي . فنجد الألمان مثلاً يعتبرون كل أرض يتحدثُ سكانُها اللغة الألمانية ، جزءاً من الإقليم القومي الألماني ، ونجد الفرنسيين يؤكدون مبدأ الحدود الجغرافية الطبيعية ، ويؤكد آخرون أثر (السوابق التاريخية) في تكوين الإقليم القومي ، مثل الهولنديين والمجريّين (١) .

والذين يغلّبون العناصر المعنوية في القومية مثل : (المشيئة والقيم المشتركة) يؤكدون على ضرورة الإقليم. «فرنيان» يقول مثلاً : «إن الأمة تجد أساسها، قبل كل شيء ، في وحدة أرضية معينة . وأنْ لا أمة مطلقاً بدون إقليم معيّن» (أوردها البزّاز في : « هذه قوميتنا » ص ١٣٤) . هذا ويعتبر بعض الباحثين بأن للأوضاع الجغرافية أثراً كبيراً في تكوين الشخصية القومية . ويعتبرون أن السبب في عدم تكوين أمة واحدة من الإنجليز والأمريكيين — رغم وحدة اللغة — هو الانفصال الجغرافي. وللأسباب نفسها يعود عدم تكوين أمة واحدة من الأسبان وأهالي أمريكا اللاتينية ، الذين يتحدثون الأسبانية. كما أنّ تكوين دولة واحدة في سويسرا رغم اختلاف لغات أهلها يعود إلى عوامل جغرافية وتاريخية خاصّة بهذه المنطقة . وأما الدول الأمريكية ، فإنها تكوّنت في ظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية خاصة وشاذة، لأن الدول المذكورة منفصلة عن مثيلاتها الأوربية ، انفصالاً جغرافياً كبيراً — بواسطة البحر المحيط الأطلسي العظيم . كما ان الأكثرية الساحقة من سكانها تألفت من المهاجرين ، فإنهم انتقلوا إليها من مختلف أقطار (البر العتيق) ، ناقلين معهم بطبيعة الحال لغاتهم وتقاليدهم ونزعاتهم المختلفة . ولذلك صارت البلاد الأمريكية بمثابة بوتقات اختلطت وانصهرت وامتزجت فيها مختلف القوميات ، بنسب متفاوتة وكيفيات مختلفة (٢) .

---

(١) — عبدالكريم احمد — القومية والمذاهب السياسية ص ٥٨ انظر هـ .كون: الفكرة القومية ص١

(٢) — ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٧٨ — ١٠٥ — عبد الكريم احمد ص ٥٨ وكذلك البزاز في : هذه قوميتنا ص ٦٥

وقد تأثّرت النظريات التي اتجهت إلى تأكيد العامل الجغرافي في تكوين القوميات إلى حد كبير بآراء الفيلسوف الفرنسي منتسكيو ، في كتابه : « روح الشرائع » أكبر أعماله وأصحّها في عام ١٧٤٨م، والتي تقوم على محاولة تغيير الظواهر التاريخية للمجتمعات البشرية بالعوامل الطبيعية والماديّة مثل : الجوّ والظروف الجغرافية . كما أن الفيلسوف الألماني « هردر » أعتبر أن البيئة الماديّة هي العامل الرئيسي في تحديد الجنسيات المختلفة.وفي منتصف القرن التاسع عشر ظهرت في إنجلترا مدرسة تعتبر البيئة الجغرافية ، الإقليم والطقس ، وليس (الجنس) هي منبت الاختلافات الكبيرة بين الأمم . وذهب « سير هنري مين» عميد هذه المدرسة إلى أنه : (بالنسبة لكل الجماعات البشرية التي تتجاوز العائلة، تعتبر الأرض التي يعيش عليها الناس ، هي الرابطة الأولى بينهم) (١) .

والأمر الذي لاشك فيه ، أن العوامل الجغرافية عموماً ، والإقليم بصفة خاصة أثرّت في حياة الجماعات البشرية وولادتها وعاداتها وتقاليدها ، فلا بد من الاتفاق مع الرأي الذي يؤكد أن الإقليم شرط ضروريّ ،في مفهوم القومية الحديثة .ونحن مازلنا نرى مبدأ التكامل الإقليمي سبّاقاً حتى اليوم ، دفاعاً عن وجهات نظر قومية في بعض المنازعات الدولية . بل إن الحدود السياسية التي فرضها الاستعمار على أمريكا الجنوبية وبعض أجزاء أفريقيا ، دون أي أساس قومي أو لغوي أو ديني ، أدت مع الوقت إلى ظهور قوميات أمريكية وأفريقية ، ليس لها من سند تاريخي سوى هذه الأقاليم المصطنعة في كثير من الحالات . (٢)

فعامل الاتصال الجغرافي ذو أهمية كبرى ، لأن فقدانه قد يؤدي إلى بقاء أجزاء الأمة الواحدة ، منفصلاً بعضها عن بعض(٣) كما أن (الوحدة الجغرافية)

---

(١) ـ عبد الكريم احمد ـ القومية والمذاهب السياسية ص ٥٩ . انظر هردر واصول القومية الالمانية ص ٨٩

(٢) ـ عبدالكريم احمد ـ القومية والمذاهب السياسية ص ٦٠

(٣)ـ ساطع الحصري ـ ابحاث مختارة في القومية العربية ص ٥٢

تعتبر في نظر الكثير من الباحثين ركناً أساسياً من أركان القومية . فنجد على سبيل المثال أن جورج خوري ، المعنوِنَ : « ماهي القومية العربية . . .

ثانياً : « لاتتكوّن الأمة الواحدة ، إلا إذا كانت عائلتها البشرية متعاقبة معاً في أرض ما ، لمدة طويلة من الزمن ، وكانت فاعلة ومتفاعلة بعضها على بعض في هذه المدة » (١) ومع أهمية العامل الجغرافي ، فإنّه من الواجب التنبيه إلى خطر الغلوّ والإفراط في تقدير مثل هذه الآثار ، كما فعل (ابن خلدون) . ولعلّه كان أول المتنبّهين إلى أهمية الطبيعة الجغرافية على الوجود الإنساني ، حيث عالج في مقدمته ، الأقاليمَ والعواملَ الطبيعية وآثارها على البشر ، وتوابعها في الظواهر الفردية والجماعية ، وفي حياة الأفراد والجماعات (٢) . فيرى بعض الباحثين أن القومية انتساب عقائديّ فعّال للقوم ، بمعنى أنها انتساب للجماعة حيث كونهم بشراً يفكرون وتتجاوب مشاعرهم ، ويهدفون إلى غايات معينّة مشتركة ، ويعملون لتحقيق تلك الأهداف بطريقتهم الخاصة .

وطبيعي أن الجماعة ، أية جماعة ، تستطيع أن تفكر وتشعر ، بغضّ النظر عن امتلاكها الأرض تعدّها وطنّها . ومعنى ذلك أن القومية أرتباط بالقوم ، من حيث هم كائنات عاقلة مدركة ، هادفة لغايات عامة ، تجمع بينهم وتؤلف بين قلوبهم ، حتى وإن كانوا بعيدين عن أرض الوطن ، أو كانوا – لسبب أو لآخر – لايملكون وطناً محدداً (٣) .

٦ – الثقافة المشتركة :

يذهب بعض الباحثين إلى أن الجانب الثقافي للقومية ، لعب دوراً مهمّاً ، وأن التأكيد على التاريخ المشترك واللغة المشتركة يؤدي إلى الاهتمام بالجانب الثقافي ، وتكوين الشخصية القومية – التي تعبر عن جميع مفهوم التطلعات القومية . ويذهب

(١) – عبد الرحمن البزاز : بحوث في القومية العربية ص ١٣٤

(٢) – عبدالواحد وافي – مقدمة ابن خلدون ، المقدمة الثالثة والرابعة والخامسة

(٣) – عبد الرحمن البزاز – بحوث في القومية العربية ص ١٢٨ كذلك ص ١٣٤ – ١٤٤

بعض الباحثين إلى حدّ الربط بين نشوء القومية نفسه ، والاختلافات الثقافية بين الجماعات البشرية ويجعلون التمييز في الفنون والعلوم أساساً للتمييز القومي . ويؤكّد رأي آخر ، أن القوميّة مصدر من مصادر وحدة الثقافة ، أي أن الثقافة المشتركة وليدة القومية وليست من أسبابها(١) . ولاشك أن لكل أمة من الأمم ، وحدتها الثقافية التي تميزها عن غيرها من الأمم . إذ الأمم ، على حدّ ماقال « ستالين » : تتميز بعضها عن بعض ، ليس بشروط حياتها فحسب ، بل أيضاً بعقلياتها ، التي تتجلى في خصائص الثقافة القومية . وأن من البدهي أنّ مايسمى بالتكوين النفسي ، أو السجية النفسية ، يظهر للملاحظ كشيء غير قابل للّمس والتمييز في حد ذاته . ولكنه يعبر عن نفسه بخاصيّة الثقافة المشتركة في الأمة، وبذلك يصبح ملموساً ، فلا يخفى عن الأنظار . ومن نافلة القول ، أن السجية القومية ليست من الأمور التي تتأسس دفعة واحدة بصور نهائية ، بل تتغيّر بتغيّر ظروف الحياة . ويتبين من ذلك كله ، أن وحدة التكوين النفسي التي تتجلى في وحدة الثقافة هي إحدى الخصائص المميزة للأمة(٢) . ويبدو لنا بوضوح، التطور الذي لحق بالفكر القومي في هذا المجال ، عندما نقارن بين هذا الاتجاه القريب العهد ، والمحاولات التي بذلت من جانب المفكرين في القرن التاسع عشر لصياغة نظرية خاصة « بالقومية الثقافية » تقوم على المفهوم الذي ظهر في الأفكار الرومنسيّة الألمانية (٣) فوحدة الأمة الثقافية تنتج ، في العادة ، عن الاشتراك في اللغة والآداب والتاريخ الحضاري ، والمعتقدات المشتركة ، التي تسود أبناء المجتمع . وتؤدي آخر الأمر إلى اتسام المجتمع بسمات عامة تميزه عن غيره من المجتمعات ، وشيوع تقاليد ومُثل وأفكار ، ومبادئ عامة ، يشترك فيها أبناء المجتمع إلى حد بعيد . وعلى الرغم من صعوبة تحديد مدى تلك السمات ، وهذه المثل ، يبقى من الصائب القول ، بأن لكل أمة من أمم العالم المعلومة — ،

---

(١) — عبد الكريم احمد — القومية والمذاهب السياسية ص ٦٣ — انظر عبد الرحمن البزاز ، المصدر السابق ص ٢٣٠ وساطع الحصري : ما هي القومية ص ٢٥٢

(٢) — عبد الرحمن البزاز — بحوث في القومية العربية ص ٢٢٩ — ٢٣٠

(٣) — محاولات اتت بشكل خاص من قبل اوتوبا ووركارل رنر ، الزعيمان الاشتراكيان النمساويان ، للتوفيق بين الفلسفة الماركسية العالمية في جوهرها ، ومشاعر الجماهير المتاثرة بالنزوع القومي ، اوردها عبد الكريم احمد في كتابه : ما هي القومية ص ٦٤

شيء خاص بها في هذه السمات والمثل ، يطبع حياتها ويعطيها طابعاً خاصاً بها هو الذي يشكل «وحدتها الثقافيّة » (١) .

٧ – المصالح الاقتصادية :

تزعم طائفة من الكتاب والمفكرين : أن المصالح الاقتصادية تُكوّن أهمّ القوى المحركة والموجهة ، في الحياة الاجتماعية والسياسية ، ويعتبر هؤلاء : « وحدة المصالح الاقتصادية » أسّ الأسس لكلّ وحدة ، ويقولون : « لاأمة دون حياة اقتصادية مشتركة » (٢) ، ولانجد تركيزاً على المصلحة الاقتصادية، كعامل من عوامل تكوين الأمم في المفاهيم القومية المبكرة ، رغم أنه كان موجوداً في خلفيّة كثير من أفكار دعاة القومية . لكنه لم يكن موقع تركيز ، كما حدث في الفترات اللاحقة.ويعود ذلك إلى أهمية العوامل الاقتصادية في تنظيم شؤون المجتمعات البشرية عموماً ، وهو الاتجاه الذي بدأ في أواسط القرن التاسع عشر ، على يد كارل ماركس ، حيث نبذ ماركس ، ولحقه كثير من المفكرين، الأفكار التي سادت طوال الفترة التاريخية السابقة ، فيما يتّصل بالعوامل التي يمكن على أساسها تفسير التغييرات التي تتعرض لها المجتمعات البشرية ، وبخاصة الأفكار الميتافيزيقية ، واعتبر العامل الاقتصاديّ هو الموجّه الرئيسي لتطور المجتمعات . وقد احتلت هذه الآراء مركزاً رئيسياً بين المفكرين المعاصرين ، وأدى إلى دراسات كثيرة في التاريخ الاقتصاديّ بتأثير الدفعة الأولى التي بدأها ماركس في منتصف القرن الماضي (٣)

وتبدو النظريات والحركات القومية في القرن العشرين بكثير من الاهتمام بالعامل الاقتصاديّ،سواء أكان ذلك من جانب المريدين،أو المعارضين .فيذهب الاشتراكيون ومن ينحون نحوهم ، إلى تأكيد هذا العامل . بينما يذهب دعاة

---

(١) – عبد الرحمن البزاز ، المصدر السابق ص ٢٣٠
(٢) – ساطع الحصري – ما هي القومية ص ١٥١
(٣) – عبد الكريم احمد – المصدر السابق ٦٥

القومية الآخرون إلى إنكار الدور الرئيسي للعامل الاقتصادي في تكوين الأمة(١). ويقول بعض المفكرين : إن القومية كانت قوة اقتصادية ، قبل أن تكون حقيقة سياسية(٢) . وإنْ قدّمت خدماتٍ كبيرةً للقومية . وقد سلحت القومية بسلاح أقوى من البارود والمدفع(٣) . ويرى بعض الباحثين ، برغم أهمية العامل الاقتصادي أو (الوحدة الاقتصادية) أنّ تأكيده خطرٌ ، كإهماله كلّياً ، أو التفريط فيه . فالقومية تقوم دون الحاجة إلى هذه الوحدة الاقتصادية ، إلا أن هذه الوحدة تنمي القومية وتربطها برابط ماديّ مهم ، ولكنّ القومية ، على كل حال ، تكون قد وُجدتْ قبل قيام هذا الرابط الاقتصادي ، بل قد تستمر على الرغم من تنافر المصالح الاقتصادية أحياناً ، ولابد من الأخذ بعين الاعتبار ، وبالمزيد من الأهمية ، العلاقات التي تربط أفراد المجتمع ، كعلاقات الصداقة ، وحقوق الجوار وآداب الزمالة ، وآثار الارتباطات الروحية والأدبية ، وروح الاشتراك في الهوايات ، والمعايير التي لاعلاقة للمادة الاقتصادية البتة فيها . أو ليست هذه دوافع مهمة تحفز الجماعات الإنسانية ، وتربط بين أفرادها ، وتدفعها أحياناً كثيرة ، للتضحية والإيثار(٤)؟.وفي الواقع ، إن العوامل الاقتصادية تلعب دوراً هاماً في حياة الأفراد والجماعات ، وتؤثر تأثيراً قوياً في أحداث التاريخ واتجاهاته ، ولكن ذلك لايسوغ اعتبار المصالح الاقتصادية أسّ الأسس في بناء الوحدة ، وحجر الزاوية في صرح القومية ، لأن كل أحداث الحياة الاجتماعية والسياسية ، تشهد شهادة قاطعة على أن المصالح الاقتصادية ، إذا كوّنت « رابطة » توحّد أعمال بعض الناس ، فإنها كثيراً ماتكون بعكس ذلك « مدار خلاف » و « عامل تفرقة بين أناس آخرين » (٥) فإنّها إذا « وحدّت في بعض الأحوال « تُفرق » في كثير من الأحوال الأخرى .

(١) ـ انظر ساطع الحصري : ما هي القومية ص ١٧١ وعبد الكريم احمد ـ المصدر السابق ص ٦٥ ـ ٦٦

(٢) ـ هـ . راتوني ـ الدين ونشأة الراسمالية
R.H. Tauny, Religton and the rize of Capitalism Spelican Books 1964

(٣) ـ نفس المصدر ص ٨٧

(٤) ـ عبد الرحمن البزاز ـ بحوث في القومية العربية ص ١٦٤

(٥) ـ ساطع الحصري ـ المصدر السابق ص ١٥١ راجع ساطع الحصري : ما هي القومية ص ١٦١ ـ ١٧٧ فصل القومية والحياة الاقتصادية .

العوامل المعنوية :

تذهب جمهرة من الباحثين إلى أن العوامل الموضوعية ، لاتكفي وحدها كأساس في بناء القومية ، إذ أن هناك عواملَ معنوية أوذاتية ، ضرورية في تكوين الأمم . ويذهب بعضهم إلى حدّ أنه : « ليس بين السّمات الاجتماعية للجنس البشري ، سواء اللغة أو العادات أو الدين أو الاقليم أو الوعي العنصريّ أو المصلحة الاقتصادية ، ولاحتّى تقاليد حياة سياسية مشتّركة ، مايُعد ضرورياً للجنسية . . فالأمم ليست وحدات لغوية أو عضوية ، بل وحدات روحية ، كما يقول اوزولد شبنجلر ، أو أن القومية تعتبر بصفة عامة ، روحية في جوهرها (١) ، أو « حالة عقلية تحدو أغلبية كبيرة من شعبٍ ما ، » أو أن المشاعر القومية هي الشيء الضروري الوحيد لوجود الأمة (٢) » وهذه التعريفات تعتبر العوامل المعنوية والذاتية هي وحدها الأساس في القومية . ويرى بعض الباحثين أن العوامل الموضوعية ، كاللغة والأصل المشترك والإقليم والتاريخ والدين والعادات والتقاليد ، ذات أهمية في تكوين الأمم . غير أن العنصرالجوهريّ هو الإرادة الحية النشيطة ؛ وهي مايمكن أن يطلق عليها مصطلح القومية . (٣) ويرى بعض آخر ، أن العامل الذاتي (المعنوي) قد يكون ضرورياً ، ولكن لابدّ أن تدعمه عوامل موضوعية ، كالإقليم مثلاً (٤) ، بينما يرى آخرون ، أن عامل الإرادة والمشيئةتابعٌ للعوامل الموضوعية . فالعامل المعنويّ ليس من مقوّمات القومية ، بل هو نتيجةٌ لها ، فلا بدّ منذ البداية من ضرورة تقييد المشيئة ببعض الشّروط لكي يصبح اعتبارُها أساساً للقومية ودليلاً عليها .

ويلاحظ بعض الباحثين ، تأييداً لذلك ، أن التّعويل على (مشيئة الأهالي) دون أي قيد أو شرط ، يثير مشاكل عديدة ، حتّى أنه يعرّض البلاد إلى مخاطر جسيمة ، كأن يُخرِج أحدَ الأقاليم مثلاً ، عن إطاعة الدولة ، كما حدث

(١) ـ عبد الكريم احمد ـ القومية والمذاهب السياسية ص ٧١

(٢) ـ هـ . كون : فكرة القومية ص ٩

(٣) ـ ب . راسل : التنظيم والحرية ص ٢٩٥

B. Rassel. 5 Fredon and Organization - London 1936

(٤) ـ ارهـ . كار : (شروط السلام) اوردها عبدالكريم احمد في كتابه: القومية والمذاهب السياسية ص ٧٢

إبان الثّورة الفرنسية ، إذ خرجت على الحكومة المركزية ، فاضطرت الثورة إلى استعمال العنف المسلح ، وضربتها بقساوة بالغة ، لذلك رأى مؤيدو نظرية المشيئة ، أن يضيفوا إليها بعض الكلمات التوضيحية فقالوا : إن المشيئة التي نقصدها ونعوّل عليها إنما هي « المشيئة الثابتة » ، التي تظهر نفسها بقوة ، وتستمرّ مدة ، لا المشيئة العارضة ، التي قد تظهر وتختفي بسرعة ، لدوافع دقيقة (١) .

ويرى بعض الباحثين أنه ينبغي الفصلُ بين نوعين من العوامل المعنوية ، عوامل تساعد في تكوين الشعور القومي ، مثل الإحساس « بالقرابة المعنوية » ومثل «روح الشعب » وعوامل — أو هي عامل واحد في الحقيقة — يعتبره البعض معياراً للقومية ، هو عامل الإرادة أو « المشيئة » . وقد سادت في ألمانيا نظرية تعتبر أن أساس القومية : « روحُ الشعب » وأن العوامل الموضوعية مجرد ظروف مُصاحبة تدعم نموّ الشعور القومي . والداعية الأكبر لهذا المفهوم « هردر » . ولم تخل الاتجاهات التي اعتمدت على العوامل الموضوعية من النقد ، سيما من جانب دعاة المبادىء الديمقراطية الليبرالية ، القائمة على حرية الأفراد في اختيار مصيرهم فيقول ا . ﻫ . كار مثلاً : « إننا إذا أخذنا بالعوامل الموضوعية ، باعتبارها شيئاً مستقلاً عن إرادة الأفراد ، كمعيار للقومية ، فإن المبدأ القومي عندئذ يكون محالاً أن يتفق مع الديمقراطية » . ويشاركه أيضاً في هذا الرأي ﻫ . كون على أساس : « أن القومية ، بوصفها قوة مؤثرة في التاريخ ، كانت منذ بدايتها الأولى ، في القرن السابع عشر ، والقرن الثامن عشر ، تعبّر عن روح

---

(١) ـ ساطع الحصري ـ ما هي القومية ص ١٤٥ ـ ١٤٦ انظر البزاز في : هذه قوميتنا ص ١٢٨ وهو يطرح هذا السؤال : « لماذا تشاء جماعة ان تعيش عيشا مشتركا ، على حين تلبى جماعة اخرى مثل هذا العيش ؟ لا شك ان الجواب السليم هو ان اشتراك الجماعة الاولى بمقومات اساسية ثابتة ـ اهمها اللغة الواحدة والتاريخ المشترك ـ وعدم اشتراك الجماعة الثانية بشيء من هذه المقومات هو السبب الاساسي لاختلاف مظهر مشيئتيهما »
ـ عبد الكريم احمد ـ المصدر السابق ص ٧٢
ـ ف . هرتز : الجنسية في التاريخ والسياسة
. Nationality in History and Politics
ص ٣٩ و ٥٩ ـ لاحظ ﻫ كون ، فكرة القومية ص ٣١

العصر في التأكيد على الفرد وحقوقه ، ومن ثم فإن إرادة الفرد هي الفيصل في تحديد انتمائه القومي (١) » .

ويرى بعض النقاد أن المعيار الذي يتفق مع المبادئ الديمقراطية وحرية الفرد ومبدأ السيادة الشعبية هو « المشيئة » و « إرادة العيش المشترك » التي يعبر عنها أفراد الجماعة القومية بمحض إرادتهم الحرة ، ودون اشتراط أي معيار آخر . وأهم دعاة القومية على أساس الإرادة ، هو « أرنست رينان » الفيلسوف الفرنسي ، فهو أول من وضع نظرية قومية كاملة على هذا الأساس ، حيث اعتبر أن المعيار الوحيد للقومية هو مشيئة العيش المشترك ، التي تنمو في التاريخ المشترك ، والآمال المشتركة ، وتؤدي إلى التضافر بين أفراد الأمة الواحدة ، والاستعداد للتضحية من أجلها(٢) . فالأمة عند رينان ، مبدأ روحي ، يقوم على ماضٍ بطولي وتجارب مشتركة ، تؤدي إلى تكوين إرادة مشتركة . فهي إذن تضافرٌ كبيرٌ يقوم على الوعي بالتضحيات التي بذلت في الماضي ، لبذل تضحيات أخرى في المستقبل . . . ووجود الأمة ذاته ، استفتاء يتكرر يومياً(٣) . وقد سبقه « جون ستيورات » قبل رينان ، إلى تأكيد هذا المفهوم للأمة ، فهو يرى أن جوهر القومية ، في التعاطف المتبادل بين أعضاء الأمة ، ورغبتهم في الاتحاد في ظلّ حكومة خاصة بهم « رغبة نشأت من وحدة التاريخ والسياسات والمشاعر التي ولدتها تجارب الماضي » (٤)

وطوال القرن التاسع عشر ، اعتبرت نظرية « المشيئة » في القومية ، وحق تقرير المصير الذي انبثقت منه ، على أساس أنّ حق تقرير المصير القومي من المباديء التي تنطوي ضمنهافكرة الديمقراطية ، فالاعتراف بحق كل إنسان في

---

(١) – اوردها عبد الكريم احمد في كتابه : القومية والمذاهب السياسية ص ٧٣ – ٧٤

(٢) – هـ . كون : القومية ص ١٣٥ لاحظ ارنست رينان : ما هي القومية ، وهي محاضرة القاها رينان في السوربون في ١١ مارس ١٨٨٢ م وهي تمثل رايه بالنسبة لشؤون البشر.

(٣) – عبد الكريم احمد ، المصدر السابق ص ٧٥

(٤) – المصـدر نفسه ص ٧٦

أن يستشار في شؤون التنظيم السياسي الذي يخضع له، وهو جوهر الحرية السياسيّة التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية ، يعطيه ، بالتبعية، حق تقرير المصير القومي دون أي قيد مسبق على إرادته في هذا المجال .

يقول « ا . هـ . كار : « إنه منذ الثورة الفرنسية صار من المسلم به أن الأمم ، مثل الأفراد ، لها حقوق أهمها حق تقرير مصيرها » فالأمم قد اعتبرت مماثلة للافراد تماماً ، ومجتمع الأمم مثل المجتمع الديمقراطي – يتكون من أعضاء يتمتعون بحقوق معينة لاتنفصم ، ويلتزم الأعضاء الآخرون باحترامها . وكل جماعة من الناس ، ذات حجم معقول ، تريد أن تؤلف دولة ، ينبغي أن يسمح لها بأن تفعل ذلك » وأن الاعتقاد في حق تقرير المصير بوصفه المقابل الطبيعي للديمقراطية إنمّا وجّد تعبيره في التحالف بين الديمقراطية والقومية ، الذي يعرف عادة باسم الجنس »(١) « Nationality »

ولم تَخْلُ نظرية « المشيئة » ومبدأ تقرير المصير من النقد ، وبخاصّة ممّن أخذوا بوجهة النظر الألمانية . وهذا الصراع الفكري طبيعيٌّ بين المفكرين الألمان والفرنسيين ، سببه الصراع السياسي القائم بين الدولتين على مقاطعتي الألزاس واللورين . وكان المعبّر الرئيسي عن وجهة نظر الألمان هو « هـ . فون غريتشكه» الذي قال : إن إقليم « الألزاس » إقليمنا، وسنحكمه بمقتضى حقّ الأمة الألمانية. هذا وسوف لاننظر في هذا البحث لكثير من التفصيلات في نقد هذه النظرية، لأننا سوف نتكلم عنها في التفصيل العرضيّ في فصول قادمة ، حيث سنتطرق بالبحث لأهم النظريات القومية ، ومنها النظرية الفرنسية .

وعلى ضوء هذه الآراء والمناقشات حول العوامل الموضوعية والمعنوية في القومية ، وقبل الانتقال بالمناقشة والبحث إلى مايهمّنا في الوطن العربي بشكل عام ، والأرسوزي بشكل خاص ، سوف نبحث في التعريفات المحددة لما يُقصدُ به علمياً مصطلحا : الأمة والقوميّة .

---

(١) – ا.هـ. كار – شروط السلام ص ٣٧ اوردها عبد الكريم احمد ، المصدر السابق ص ٧٨



المبحث الثاني :
القومية والأمة

قبل أن أستعرض أهم هذه التعريفات ، بخصوص الأمة والقومية ، لابد لي من أن أعطي نظرة الأرسوزي للأمة والقومية : تجديداً من الاختصار ، ثم أتعرض بالمناقشة لأهم النظريات ، وسوف أقتصر منها بأربع : الألمانية ، والفرنسية والإيطالية ، والاقتصادية . ثم أنتقل إلى الفكر القومي العربي عبر التاريخ ، مختتماً هذا الباب بفكر الأرسوزيّ القومي .

جرت العادة على استعمال كلمتي « أمة » و « قومية » كمترادفتين في اللسان العربي ، في حين أن كلاً منهما تعني معنىً مختلفاً عن الآخر . فكلمة أمة ، هي والأمّ مشتقان من نفس المصدر ، والأم هي الصورة الحية للأمة . مَثَلُ هذه من أعضاء المجتمع ، كمثل الأم في أبنائها . والأمة تعني ، فضلاً عن ذلك : مصدر الأعراف والمؤسسات العامة . ونحن نعني بالمؤسسات العامة : اللغة والآداب والفنون ، وماهنالك من مظاهر الحياة العامة . وأما القومية فهي رابطة بين ذوي القربى ، تظهر في مؤازرة بعضهم لبعض . بنو قوم الإنسان : هم أولئك الذين ينجدونه فيهبّون للذود عنه . (١)

ويذهب بعض الباحثين في تعريف الأمة والقومية : « الأمة جماعة من البشر »

---

(١) ــ زكي الارسوزي ــ المؤلفات الكاملة ، المجلد الرابع ص ٢١٣

تربطها ببعضها أواصر تدعوها إلى إرادة تكوين دولة خاصة بها ، في إقليم معين ، تعتبر نفسها صاحبة السيادة عليه ، وصاحبة الحق في تنظيمه سياسياً ، وينشأ هذا الترابط عن عوامل تاريخية تختلف باختلاف الأمم . وتحتل وحدة اللغة أهمية خاصة بين هذه العوامل . والحركة القومية هي ظاهرة وجود الأمة في سعيها لتحقيق هذه الدولة ، أو المحافظة عليها ، وتنميتها إذا كانت قد تحققت على أساس مجهود واعٍ ذي مضمون سياسي اجتماعي ، يتعلق بتنظيم هذه الدولة(١) » . وهذا التعريف يتفق مع تعريف الأرسوزي ، إلى حد ما .

فماهي الأمة ، ما الصفات الأساسية التي تميز الأمم بعضها عن بعض ، ماهي العوامل التي تجعل بعض الجماعات البشرية تشعر بأنها أمة واحدة ، ومن ثم تنزع إلى تقوية كيانها الخاص بتكوين دولة خاصة بها ؟ .

إن الأجوبة التي أعطيت على هذه الأسئلة ، اختلفت باختلاف الباحثين والمؤرخين والمفكرين والساسة . وتعود أسباب الاختلاف وتنوعها إلى :

أولاً : إن تطور مفهوم الأمة رافق تطور التفكير السياسي العام ، خلال القرنين الماضيين .

ثانياً : إن قضايا القوميات ، ماكانت ترتسم أمام أنظار المفكرين ، على شكل واحد في كل البلاد ، كما أنها ماكانت تثير اهتمامهم في درجة واحدة . إذ كانت هنالك دول مؤلفة من أمم واحدة عديدة ، وأمم موزعة بين دول عديدة ، ودول متجانسة من حيث القومية . وطبيعي أن اهتمام معظم الباحثين في قضايا القوميات ، اختلف باختلاف أوضاع بلادهم في هذاالمضمار .

ثالثاً : إن قضايا القوميات لم تكن من النظريات البحتة . بل كانت من القضايا التي تتصل بسياسة الدولة اتصالاً وثيقاً . ومن المعلوم أن للدول مطامع ونزعات ،

---

(١) ـ عبد الكريم احمد ، المصدر السابق ص ٨٢

وطبيعي أن قبول هذه النظرية أو تلك ، كان يؤثر في الخطط السياسية تأثيراً كبيراً . وغنيٌّ عن البيان أن معظم المفكرين والكتاب كانوا يتأثرون بنزعات بلادهم ومصالحها ، فيبحثون عن أكثر التعريفات توافقاً مع تلك المصالح والنزعات ويبذلون مجهوداً كبيراً لتبرير وترويج تلك النظريات .

لهذا تعددت التعريفات واختلفت النظريات .

هنالك تعريف يعود إلى أواسط القرن الثامن عشر : وهو التعريف المسطور في « الأنسيوكلوبيدي » Encyclopedie – أي الموسوعة – المشهورة التي نشرت تحت اشراف ديدرود Didero و « دالامبير » Dalmber هذه الموسوعة التي كانت تعتبر أصدق مرآة للتفكير العلمي والفلسفي والسياسي الراقي في معاقل الباحثين في ذلك الزمان ، في أوربا وليس في فرنسا فقط . (١) عُرفت كلمة أمة في هذه الموسوعة : Nation بما يلي « اسم جمع يستعمل للدلالة على كمية كبيرة من الناس ، الذين يعيشون على قطعة من الأرض ، داخل حدود معينة ويخضعون لحكومة واحدة » .

أما الدولة فقد عرِّفت : « اسم جنس ، يدل على جماعة من الناس الذين يعيشون معاً تحت حكومة واحدة ، في حالة سعادة أو شقاء » (٢) .

يظهر في هذا التعريف أن الأنسكلوبيديين كانت نظرتهم تستلزم اعتبار جميع رعايا الدولة الواحدة أمة واحدة ، بقطع النظر عما بينهم من فروق واختلافات أخرى.إن هذه النظرية خاطئة ، لأنها كانت وليدة ملاحظات سطحية، تشبه إلى حد كبير النظريات البدائية التي كانت تخلط بين الحيتان والأسماك ، أو بين الخفافيش وبين الطيور – فالحيتان اعتبرت من الأسماك ، لأنها تعيش مثلها في البحار ، والخفافيش اعتبرت من الطيور لأنها كانت تطير مثلها في الهواء . والبحث العلمي يقتضي ملاحظة أوجه التشابه والاختلاف بين الجماعات

(١) – ساطع الحصري – ما هي القومية ص ٣٢
(٢) – ساطع الحصري ، المصدر السابق

البشرية ، في حد ذاتها ، بقطع النظر عن تبعيتها لدولة واحدة ، أو دول متعددة ، وبقطع النظر فيما إذا كانت منفردة في الخضوع للدولة ، أو مشتركة مع غيرها في هذا الخضوع .

والحركات القومية في مختلف البلاد ، قامت على أساس « ثورة الأمم . على الدول » واستهدفت في بعض الأحوال انفصال « الأمة » عن « الدولة » التي كانت تحكمها ، وسعت ، في أحوال أخرى ، وراء توحيد شعور « الأمة » التي كانت موزعة بين« دول »متعددة لتكوّن منها« دولة قومية » واحدة . لهذا أصبح من الأمور المسلم بها لدى الجميع ، أن مفهوم الأمة يجب أن يكون مفصولاً عن مفهوم الدولة . ومما يلفت النظر أن هذه الحقيقة لم تظهر إلى أنظار الباحثين في جميع البلاد ، في وقت واحد . فالألمان لاحظوا الفرق بين الدولة والأمة قبل الفرنسيين والانجليز ، لأن كثرة الدول الألمانية ، كانت تظهر إلى العيان الفرق بين الانتساب إلى الدولة الواحدة ، وبين الانتساب إلى الأمة الواحدة . ولذلك اصطلح الألمان على تسمية كل واحد من هذين المعنيين بكلمة خاصة . فعبروا عن الانتساب إلى الدولة بكلمة : Nationalitat والانتساب إلى الأمة بكلمة : Volkstum (١) لكنّ الفرنسيين تأخروا في إدراك هذه الحقيقة ، لأن فرنسا كانت قد توصلت إلى حالة « دولة قومية » . والفرق بين « الأمة الفرنسية » ورعايا الدولة الفرنسية ، كان قد أصبح ضئيلاً من الوجهة العلميّة ، لذلك لم يتباعد الفرنسيون في تعريفهم عن الأنسكلوبيدية ، إلا بمرور الزمن . فعرفت كلمة Nation في قاموس الفرنسيين بالتالي : « مجموع الأشخاص المولودين في البلاد — أو المتجنسين بجنسيتها ، والعائشين تحت رعاية حكومة واحدة ». ثم أضيفت العبارة التالية في مدة لاحقة : « ويطلق كذلك على مجموع المواطنين الذين يؤلفون هيئة اجتماعية متميزة عن الحكومة التي تدبر شؤونها » . وأما ليتر Litter فقد ذكر في قاموسه : « الخضوع للدولة»

---

(١) ــ ساطع الحصري ، المصدر السابق ص ٣٧

خلال تعريف كلمة الأمة ، لكنه صرح بعدم ضرورة ذلك لتكوين الأمة ، إذ بدا تعريفه بالعبارات التالية :

« مجموعة أناس يسكنون بلاداً واحدة ، ويخضعون لحكومة واحدة (١)» والانجليز سلكوا نفس المضمار .

لهذا أصبح واضحاً الفرق بين الدولة والأمة . ويرى بعض الكتاب والباحثين في فرنسا أن كلمة Nation يجب أن تخصص للدلالة على الأمة التي لها دولة خاصة بها،وأما الأمم التي تكون محرومة من دولة مستقلة ، فيجب أن تسمى باسم الا Nationalitée وقد التزم بهذه التسمية « ونه جوهانه » R. Johannet . في كتابه الذي نشره خلال الحرب العالمية الأولى : (مبدأ القوميات) والمؤرخ المفكر « هانري بر » Henri Berr الذي أشرف على نشر « الكليات التاريخية » المعروفة تحت عنوان : « تطور البشرية » والذي تولى كتابة مقدمة لكل مجلد من مجلداتها — فقال في المقدمة التي كتبها للمجلد الباحث في « يقظة القوميات ، خلال القرن التاسع عشر » :

« إنّ ناسيوناليته Nationalitée جماعة بشرية تنزع إما إلى تكوين أمة تحكم نفسها بنفسها ، أو الاندماج في أمة موجودة قبلاً ، بسبب بعض العلائق القائمة بينهما — ولاينقص : Nationalitée حتى تصبح ناسيون « Nation » إلا الدولة Etat التي تكون خاصة بها ، أو تكون مقبولة منها بحريّة . (٢) »

ويذهب بعض الباحثين على أنه من المدينة اليونانية Polis أو المدينة الدولة أتتنا السياسة ، وهي في يومنا هذا ذات صلة بشكل رئيسي ، بوصفها

---

(١) — ساطع الحصري ، المصدر السابق ص ٣٨

(٢) — ساطع الحصري ، المصدر السابق ص ٣٩

— لاحظ ساطع الحصري في كتابه حول القومية العربية ، فصل : حول كلمة ناسيولزم من ص ٣٢ — ٤٣ حيث يوضح ان هذه الكلمة اطلقت على بعض الامراء السياسيين في اوروبا، سيما في ايطاليا .

علم السلطة ، وفنها وعقدة في العلاقات بين الحاكمين والمحكومين ، بالأمة — الدولة أو بشكل أكثر استعمالاً بالدولة — الأمة. وهناك نعت ضعيف الايقاع ستاتوناسيونال Stato Nation قد نحت لكي أجيب على هذا المفهوم ، وهو نعت يجب تحويله إلى اسم بتعريفه بالستاتوناسيونال (Stato National) وهكذا تبدو اللغة المعاصرة وكأنها تطرح كمسألة تطابق فكرة الدولة وفكرة الأمة . على اعتبار أن الفكرتين ليستا مفهومتين ، كفكرتين مختلفتين في الجوهر ، وفي الموسوعة الفرنسية الحديثة ، الجزء العاشرالدولة ، نقرأ تعلّم أندريه هوريو : « الدولة هي أولاً مجموعة بشرية ، مجموعة من الرجال والنساء العائشين جنباً إلى جنب ، على الأرض نفسها . ولاشك أن الدولة لاتظهر إلا عندما يكون ذلك الشعب خاضعاً لسلطة تتصف ببعض الأوصاف : حصر العنف المنظم ،والمشروعية. ولكن سلطة الدولة ، لاتوجد إلا بوصفها تمارَسُ على مجموع بشري ، إن الدولة السلطة ، والدولة المجموعة البشرية ، مرتبطتان بصورة صميمية . . . .

ويفضي عمل التاريخ على العموم إلى اعطاء المجموعة البشرية التي ترتكز عليها الدولة صفات القومية . ويفهم عادة من كلمة قومية : مجموع بشري ، يشعر فيه الأفراد بأنهم متحدون ، بعضهم مع بعض ، بروابط مادية ، كما أنها روحية في الوقت نفسه . وينظرون بعضهم إلى بعض كمختلفين عن الأفراد الذين يؤلفون المجموعات القومية الأخرى . » (١) ولهذا الكاتب توضيح على أن القومية سابقة للدّولة ، ويمكن أن يحصل ، وقد حصل ، وسيحصل ، أن ولادة الدولة تسبق تشكّل القومية ، لذا تكون الدولة قبل القومية ، فتتولد عنها القومية في واقع الأمر صناعياً ، أو بالقوة الغاشمة تقريباً (٢) . وخلاصة القول : يجب الأخذ ، كما يقول ا . هوريو ، : «ويجب أن نأخذ بنظر الاعتبار ديالكتيك الأمة—الدولة .»وهذه

(١) — البرتيني ، وعدد من الباحثين، معنى الامة — ترجمة اديب العاقل، مراجعة سهيل شباط ص ٥٥

(٢) — البرتيني ، وعدد من الباحثين ، المصدر السابق ، ترجمة اديب العاقل ، مراجعة سهيل شباط ص ٥٦

ملاحظة ذات مغزى تفودنا ، في دراستنا للسير التاريخي الأيديولوجي ، الذي أفضى دفعة واحدة إلى هذا العالم من الدول ــ الأمم الظافرة ، حيث نعيش ونفكر وإلى بداية البحث الجديّ من حيث الأفكار ، وأكثر منه ، من حيث الوقائع والمؤسسات ، لمفهوم الدولة ـ الأمة نفسها .

وهناك الكثير من التعريفات التي يذهب إليها المفكرون والباحثون . لابد من التلميح إلى بعضها ، وذلك من أجل إعطاء فكرة واضحة عن مفهوم الأمة والقومية.

يذهب بعض الباحثين إلى أن الأمة جماعة من الناس يتصورون أنهم يخص بعضهم بعضا ، وذلك في معنى مزدوج هو أنهم يتقاسمون عناصر عظيمة الأهمية من التراث المشترك ، كما أن لهم مصيراً مشتركاً في المستقبل . والأمة بالنسبة إلى فئات عظيمة من البشر في العالم المعاصر ، إنما هي المجتمع الذي يربط الناس، أنفسهم به . أقوى ربط ، وأكثر تحللاً من الشروط ، حتى إلى الحد الذي يكونون عنده على استعداد لبذل أرواحهم من أجله ، مهما تستعر الخلافات بينهم على القضايا الأخرى . (١) ويذهب البعض الآخر للقول بالتعريف: « القومية هي صفات ثابتة ومشتركة في عائلة بشرية معينة نعطيها اسم الأمة » (٢):

وهذه الصفات المشتركة التي يتحدثون عنها في « الصفة السلالية » و « الصفة العنصرية » و « الصفة العنصرية أو الدينية » والبعض حصرها في « النطاق الجغرافي » ولكن هذا الصفات كلها ، لا يمكن أن تشكل قومية . ولذلك رأى بعض الباحثين أنه لابدّ من جمع خصائص ، وعناصر أخرى ، كاللغة والإقليم والتاريخ ، والمصالح المادية المشتركة ، والتجانس العقلي والروحي ، والنظرة إلى الكون . . .

---

(١) ــ البرتيني ا، وعدد من الباحثين ، المصدر السابق ، ترجمة اديب العاقل ص ٥٦
ــ لاحظ مقالة جان جاك شيفاليه ، في كتاب : معنى الامــة ص ٥٥ ــ ٦٩

(٢) ــ روبرت امرسون : من الاستعمار الى الاستقلال ، ترجمة نقولا السدر ص ١٢٤
ــ جورج حنــا : معنى القومية ص ٢١

أي أنْ تكون خصائصها الروحية والمادية قابلة لتحقيق التفاعل بين أجزائها ، بما معناه : (الثقافة القومية والمواطن المشتركة) (١) .

ويرى فريق آخر أن ذلك الشكل الذي يلقب نفسه بالأمة (أو بدلالة أدقّ : بالدولة القومية) يشكّل تكييفاً لشخصية كلٍ من أعضائها . وسيكون من الواضح أن القضايا العاطفية من حياة الفرد ، أي نفسيته الفردية بأسرها ، لا يمكن تجنّبها في مجال هذه المناقشة (٢) . فالقومية يمكن أن نسميّها انعكاسَ الذاتية خارجاً ، نحو تجديدٍ واقعيّ ، وحادثَ تطابقِ الذّات مع المجموع . إن السبب الأساسي في إطاعتنا للدولة في كل مكان من العالم تقريباً ، ليس مردُّه لحجّةٍ أخلاقية ، أو لأية حجة من أي نوع كانت ، وهو نادراً جدّاً . ما يكونُ لغة السلطة المهيمنة . إننا نطيع إذا ما اعتبرنا ذلك إطاعةً ، لأننا نماثل أنفسنا مع القومية التي ننتمي إليها ، ونشعر بأننا مشتركون بأفعال الدولة القومية ، التي وُلِدْنا فيها ، أو وجَدْنا أنفسنا من أتباعها . وهذا هو المعنى الذي يمكن أن نسميّ بموجبه « الأمة » : امتداداً للشخصية الفردية ، تماماً كما أن القوميةَ تكييف لها (٣) . فالمواطن يتوقعّ توقّعين متنافرين ، من نظرية القومية . فهو من جهة يتمنىّ أن يطابقَ نفسه مع مبدأ تأكيديّ متّحدٍ ، يعبر عن حاجته لتحقيق استقلاله وفرديّته . ومن جهة أخرى يتمنى خسارةَ استقلاله في سلطةٍ أعظمَ منه كثيراً ، ساحقة ، حامية ، مطمئنة . . . . إن الفرد يحتاج في آنٍ واحدٍ إلى أنْ يكون مستقلاً ، وأنْ يكون محمياً ، وواثقاً من أمتّه . إذن ، إنّ ما يكون متناقضاً منطقياً ، يكون مقبولاً في السلوك . . . . فالشعور القومي ، وفكرة الأمة ، والجنسية ، التي تعتبر في غالب الأحايين نتاج التاريخ ، تتحول أيضاً لتصبح مولّدة لمبدأٍ تاريخيّ . إن البشر الذين يعيشون في منطقة واحدة ، يتشاركون في تجربة مشتركة — وهذا أمر واقعيّ — ويتجهون للتحدّث بلسانٍ واحد . إلا أنّ البراعة في فكرة القومية ، هي في

(١) — جورج حنا : معنى القومية ص ٢٢ — ٣٠

(٢) — البيراتيني وعدد من الباحثين : معنى الامـة ص ١٨

(٣) — البيراتيني، المصدر السابق ص ٢٠

خلاق وعيٍ سياسيّ ، بعيدٍ عن التضخّم والمبالغة ، يبسّطُ هذه التماثلاتِ بإفراغها في تطابقٍ مسيطر . ومن ذلك : الصّور الانطباعيةُ المشتركةُ ، والابتكارات والأساطيرُ ، التي تفرغ معنى على العالم السياسي ، وتوفّق البشر مع ماضيهم . وما هو أهم من ذلك : الاتجاه لنسج الثورة داخلَ فكرة القومية ، وللتحرّي عن مجموعة من الأحداث في الماضي ، في زمن ثبتّت القومية ذاتها ، أو عندما تولّدت للمرة الأولى . وبقدر ما ينظر العالم النظري السياسي عن قرب ، بقدر ماتبدو الحدود بين الجنسية والثورة صميمية . وبقدرِ مايَزِنُ تاريخَهما ، بقدر ما يصبحُ متشوّقاً للإعلان عن أنّ فكرة القومية مرتبطةٌ برباط لا يُفصم بمسيرة تعميم المواطنية (١) .

ويرى بعض الباحثينَ أن أهم وأشهر تعريفات القومية ، التي ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر ، كان التعريف الذي تقدم به « مازيني » الإيطالي . كان مازيني Mancini هذا أستاذاً في جامعة تورينو ، عندما كانت المدينة المذكورة عاصمة مملكة ساردونيا — قبل الوحدة الإيطالية . فقد عرّف الأمة : «الأمة مجتمع طبيعيّ من البشر ، يرتبط بعضها ببعض ، بوحدة الأرض والأصل والعادات ، واللغة . . من جراء الاشتراك في الحياة ، وفي الشعور الاجتماعي» . وفي الواقع إن « الأمة » كانت صارت موضوعَ كتاباتٍ وأبحاثٍ كثيرة ، قبل ذلك التاريخ أيضاً . وهذه الأبحاث لم تخل من بعض التعريفات . ففي سنة ١٨٠٨ عرّف فيخته Fichte الالماني ، الأمة الالمانية بقوله : «جميع الذين يتكلمون باللغة الألمانية » ولكنه لم يحاول أن يعرف الأمة بوجه عام .

ومدام دوستال M. M. Destel الفرنسية كتبت العبارات التالية سنة ١٨١٥ : « إن اختلاف اللغات ، والحدود الطبيعية ، وذكريات تاريخ مشترك ، كلّ ذلك يتضافر بين الناس — ، على تكوين هذه الأشخاص الكبيرة ، التي

---

(١) — البيرتيني ، وعدد من الباحثين ، ص ٢١ — ٢٣

— لاحظ في الكتاب المذكور : مقالة بترلاسليت : مفهوم الامة ص ١٧ — ٢٤

تعرف باسم الأمم(١)». إلا أن الكثير من الباحثين: علماء اجتماع وتاريخ وحقوق وساسة، بحثوا في هذه المسائل التي ذكرها مازيني. وزادوا عليها: مقومات سياسية: وحدة الثقافة، وحدة الدين. وحدة الدولة، وحدة التاريخ، الاشتراك في آمال المستقبل، وحدة المصالح، وحدة الحياة الاقتصادية. وإن المباحثات والمناقشات، التي جرت حول هذه المسائل. قد تمخضت عن عدة نظريات، سأتطرق بالبحث لأهمها كالنظرية التي تعتبر أسّ الأساس في تكوين الأمة: (وحدة اللغة) وهي النظرية الألمانية. وأشهر آباء هذه النظرية: فيخته وهردر. ثم النظرية القائلة بأن «أسّ الأساس» في تكوّن الأمة، هو «الإرادة: مشيئة المعيشة المشتركة». وقد نشأت هذه النظرية في فرنسا، ولذلك عرفت بالنظرية الفرنسية. وأشهر آباء هذه النظرية «أرنست رينان E. Renan» ثم النظرية التي تعتبر الوحدة الاقتصادية من الأمور الضرورية لتكوين الأمة. ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن الأمة تقوم على أربع أعمدة أساسية هي: وحدة الأرض، ووحدة اللغة، وحدة الثقافة، ووحدة الحياة الاقتصادية. وقد نشأت هذه النظرية في روسيا، وعرضها ستالين قبيل الحرب العالمية الأولى، وسماها باسم «نظرية الماركسي الروسي».

وأخيراً النظرية الإيطالية. وأشهر آباء هذه النظرية مازيني وميكافللي. وقبل أن أتعرض لعرض هذه النظريات، لابدّ من القول، وبشكل عام، بأنه من الصعب جدّاً إعطاء تعريف واحد وعامّ للقومية، بحيث يتناسب ومضمون مختلف النظريات التي تناولت هذه الظاهرة بالبحث. ومن المتفق عليه اليوم، أن التعريفات تتعدد بتعدد النظريات القومية، والمعطيات الموضوعية التي تجعل بعض الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة واحدة، متميزون عن أبناء الأمم الأخرى، وينزعون دوماً إلى العيش المشترك. ورغم ذلك فبامكاننا القول، من حيث المبدأ بمفهومين للقومية: أحدهما موضوعي، والآخر ذاتيّ. فالمفهوم الموضوعيّ

(١) ـ ساطع الحصري: ماهي القومية ص ٤١ ـ ٤٢

ـ لاحظ الحصري، كذلك، في كتابه: القومية العربية ص ٢٤١ ـ ٢٤٢

يعني : شعور الجماعة ، ووعيها لوجودها التاريخي والثقافي والسياسي . وهذا الوعيُ يرقى بالجماعة إلى مرتبة الأمة ، ويميزها عن غيرها . أما المفهوم الذاتي فيعني : المضمون العقائدي الخاص الذي نعطيه للمبادىء القومية ، بما يعبر عن فهمها الحقيقي لذاتها ، تاريخياً وحاضراً ، وبما تهدف إليه مستقبلاً . وبناء على ذلك يمكن القول بأن القومية ، كظاهرة اجتماعية مركبة ، تواكب الأمة في نشوئها ونموها ، وتلازم استقرارها ووجودها ، وأن الصلة بين الأمة والقومية هي في جوهرها وطبيعتها ، صلةُ تلازمٍ بين وجهي : « الوجود القومي » المادي (البشري) والمعنوي (الانساني) . فلا يقوم أحدهما بغير قيام الآخر ، سواء أخذنا بالمفهوم الموضوعي ، أو بالمفهوم الذاتي للقومية (١) . وهذا الرأي يتفق إلى حد كبير مع نظرية الأرسوزي بهذا الخصوص .

---

(١) ــ الثقافة القومية الاشتراكية ــ الجزء الاول : الامة العربية ص ١٣ ــ ١٤ المطبعة التعاونية ــ دمشق ١٩٧٤ ــ ١٩٧٥



المبحث الثالث :
أربع نظريات قومية

النظرية الألمانية :

إن أهمية اللغة في حياة الإنسان الفكرية والإجتماعية ،من الأمور التي استلفتت أنظار الكتاب والمفكرين ، منذ الأزمنة القديمة . فإنهم لاحظوا بأنّ اللغة ، هي أهم الصفات التي تميز الإنسان عن سائر الحيوانات . وبذلك عرفوه بقولهم : « حيوان ناطق » كما أنهم ، في الواقع ، قد عرفوه من جهة أخرى بقولهم « حيوان عاقل » و « حيوان اجتماعي » أيضاً . ولكن لا مجال للشك من أنّ تعبير « الحيوان الناطق » أصدق وأصحّ التعبيرات الثلاثة المذكورة . لأنه من المؤكد أنّ الحيوانات ليست محرومةً من العقل والذّكاء تماماً .

فلولا قابلية النّطق والكلام ، وبتعبير آخر لولا اللغة — ، لما امتاز عقل الإنسان عن عقل سائر الحيوانات امتيازاً يذكر . فاللغة بنوعيها : الشفهي والكتابي — ، هي التي تساعد على نمو الحياة الاجتماعية ، وتوسع نطاقها « في الزمان والمكان » وتتيح مجالاً لتقدّمها التقدم المعلوم عند بني الانسان (١) .

وإنّ أول من نبه الأذهان إلى دور اللغة ، طائفة من المفكرين في ألمانيا في النصف الأخير من القرن الثامن عشر .

---

(١) — ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٥٤

وكان هردر Herder (١٧٤٢ – ١٨٠٣) في طليعة هؤلاء فقد نشر سنة ١٧٧٤ كتاباً عنوانه « فلسفة أخرى في تاريخ البشرية » وأردف هذا الكتاب، بعد ذلك، بأربعة كتب اخرى، نشرها بين سنتي ١٧٨٤ – ١٧٩١، تحت عنوان « آراء لتكوين فلسفة تاريخ البشرية » (١)

إن طائفة من الآراء المسرودة في هذه الكتب، تحوم حول « علاقة اللغة بنبعة الأمة وشخصيّتها » وتتلخص آراء هردر بما يلي :

« الطبيعة فرقت الشعوب بعضها عن بعض، ليس بواسطة الغابات والجبال والبحار والصحاري والأنهار . . . فحسب، بل فرقتها أيضاً، – وبوجه أخص، بواسطة اللّغات والميول والسجايا . . .

« إن اللغة القومية، بمنزلة الوعاء الذي تتشكل به، وتحفظ فيه، وتنتقل بواسطته أفكار الشعب . . .

« إن اللغة . . . سواء أقلنا أنها كانت خلقت دفعة واحدة من قبل الله، أم ذهبنا إلى أنها تكونت تدريجياً بعمل العقل . . . لا يمكن أن نشك في أنها في الحالة الحاضرة – هي التي تخلق العقل، أو، على الأقل – تؤثر في التفكير تأثيراً عميقاً، وتسدّده وتوجهّه اتجاهاً خاصاً .

« الأدب الذي سيسود الطبقات العليا في الأمّة، قد يكون عاكساً للتأثيرات الخارجيّة والأجنبية، ولكن لغة الشعب تمثّل – في كل الأحوال – روح الشعب نفسه .

« إن لغة الآباء والأجداد مخزن لكلّ ماللشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين .

---

(١) – أوردها الحصري في كتابه : ماهي القومية ص ٥٥

« إن قلب الشعب ينبض في لغته . . .

« إن روح الشعب يكمن في لغة الآباء والأجداد . »

« هل لقلبٍ ما ، ثروة أثمن من لغة أجداده ؟ في تلك اللغة تكمن كل ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفاسفة والدين ، وفيها ينبض كل قلب الشعب

ويتحرك كل روحه . . . . . (١) ويعتبر فون جوهان « هيردر » المؤرخ الأديب ، الفيلسوف الاجتماعي ، ذي الدراسات الواسعة في أكثر من فرع واحد من فروع المعرفة الإنسانية . فلقد كان أحد القوى الفعّالة في تاريخ الفكر الألماني . وهو الذي أعطى اتجاهاً جديداً لتطورّ الشعرِ واللاّهوت وعلم النفس والدراسات اللغوية وغيرها . إن أهميته تنبع بالدرجة الأولى من أنه المبدع « للحس التاريخي » في ألمانيا وهو الذي طوّر الفكرة التي تقول أن البحث العلمي يجب أنْ لا يبدأ على أساسٍ من التجريدات المعنوية للمبادىء ، بل يجب أن يكون على أساس محاولة الوصولِ لمعرفةٍ مدركةٍ للحياة الانسانية ، في مضاعفات مظاهرها العديدة .

وكانت آراء هيردر هذه ، في واقع الحال ، إيذاناً ببزوغ فجر القومية ، على أساسٍ من اللّغة ، ولهذا كان لها ـ تأثير عظيم ، لا في ألمانيا فقط ، بل وفي كثير من البلاد الأخرى (٢) .

أما فيخته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) فقد كان من فلاسفة عصر الأنوار ، المعروف في ألمانيا ، كان يشتغل بالفكريات المحضة ، وينزع إلى العالمية ، ولا يكترث بالشؤون الوطنية والقومية.وأول كتابة صدرت من قلم هذا الفيلسوف ، كانت رسالة صغيرة ، أصدرها سنة ١٨٠٧ تحت عنوان : « محاورات وطنيّة » إنّ إحدى هذه المحاورات تظهر اتجاه تفكيره الجديد ، ومرماه بكل وضوح وجلاء :

---

(١) ـ ساطع الحصري ، المصدر السابق ص ٥٦ ـ ٥٧
ـ انظر ساطع الحصري في كتاب القومية العربية ص ٢٥٤ ـ ٢٥٩
ـ لاحظ عبد الرحمن البزاز : بحوث في القومية العربية ص ١٠٥
(٢) عبدالرحمن البزاز ، المصدر السابق ص ١٠٤

يجري الحوار بين فيخته وبين رجلٍ من أهالي بروسيا، يسأله فيخته : « أنت، ألست ألمانياً ؟ »

والرّجل يجيبه بأداءٍ ما :

ـ (كلاّ . أنا لست ألمانياً ، بل أنا بروسيّ .)

ثم يضيف إلى ذلك :

ـ « وأفتخر ببروسيتّي . ولا أرضى عنها بديلاً . »

ولكنّ فيخته يردّ عليه بالكلمات التّالية :

ـ « اصغ جيّداً إلى ما سأقوله لك الآن : إن الفوارق بين أهالي بروسيا وبين سائر الألمان، ما هي إلا فوارق عارضة، وسطحية، ناتجةٌ عن الأحداث الاعتباطية التي أوجدتها الصّدف . وأما الفوارق التي تميّز الألمان عن سائر الشعوب الأوربية ، فإنها أساسيّة وقائمة على الطّبيعة . فان اللغة التي يشترك فيها جميع الألمان ، تميزهم عن جميع الأمم الأخرى ، تمييزاً جوهرياً . . . » (١)

إن هذه الفكرة التي أظهرها فيختة في هذه المحاورة ، توسعّت فيما بعد ، وصارت المحور الأصليّ للخطب التي وجّهها إلى « الأمة الألمانية » في نهاية السنة المذكورة ، هذه الخطب التي أثرت تأثيراً عميقاً جدّاً في نفوس الشبيبة الألمانية ، حيث ألقاها في جامعة برلين ، وقد ألقى أولاها في الشهر الأخير من سنة ١٨٠٧ ، وألقى الأخيرة منها في بداية الشهر الثالث من سنة ١٨٠٨ ، وتتضمن الخطب المذكورة سلسلةً طويلةً من الاقتراحات التي تحوم حول الإصطلاح النفسي والثقافي والإجتماعي والسياسي . . . في إطارٍ من الآراء الفلسفية والتهيجات الحماسية . ولمّا كان البحث هنا ، ينحصر بتلخيص ما جاء فيها عن علاقة اللغة بالقومية ، فسوف أقتصر على ذلك :

---

(١) ـ ساطع الحصري : ابحاث مختارة في القومية العربية ص ٢٦٠.
ـ لاحظ الحصري : ماهي القومية ص ٥٩ ـ ٦٠.
ـ كذلك : عبدالرحمن البزاز ، المصدر السابق ص ١٠٦

يرى فيخته أن « كل الذين يتكلّمون اللّغة الألمانية » يكونّون « أمةً واحدة » فيترتب عليهم أن يطرحوا جانباً كل ما يفرّق بعضهم عن بعض . ويتمسكوا بأهداب هذه الوحدة .

« — اللغة والأمة ، أمران متلازمان ومتعادلان .

« — اللّغة الّتي ترافق وتحدّد وتحرّك الفرد ، حتّى أعمق أغوار تفكيره ومشيئته . . . . تجعل من اللملومة البشرية الّتي تتكلم بها ، جماعة متماسكة ، يدبرّها عقل واحد .

« — إن الذين يتكلمون بلغة واحدة . يكونون كلاً موحّداً ، ربطته الطبيعة بروابطَ متينة ، وإنْ كانت غيرَ مرئيّة .

« — إن الحدود الأساسية الّتي تستحق التسميةَ باسم « الطبيعة » هي الحدود الداخلية الّتي ترسمها اللّغاتُ . فإنّ الذين يتكلمون اللّغة الواحدة يرتبط بعضهم ببعض — بحكم نواميس الطبيعة — بروابطَ عديدة ، فيكونّون كلاً لا يقبل الانفصام » (١) ويتبين من كل ما سبق :

إن فيخته يعتبر اللغة أساس القومية ، كما يعتبر جميع الألمان أمة واحدة ، كونهُم ذوي لغة واحدة .

إن هذه الفكرة الأساسية الّتي عرضها وفصّلها فيخته ، في خطبه المشهورة ، سيعرضها شاعر معاصر له . في قصيدة رائعة . بأسلوب فنيّ جذّاب هذا الشاعر هو : « موريس آرنت » ١٧٦٩ — ١٨٦٠

كان من المستسلمين للنّزعة العالميّة ، الّتي كانت سائدة في ألمانيا حتّى حروب نابليون. وهذا الشاعر قد خصّص كلّ ماكان له من قوّة إبداع وإيحاء ، لإثارة

---

(١) — ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٥٩ — ٦٢
— انظر الحصري : أبحاث مختارة في القومية العربية ص ٢٥٩ — ٢٦٢
— انظر عبدالرحمن البزاز في كتابه : بحوث في القومية العربية ص ١٠٧ — ١٠٨

الحماس في قلوب بني أمته ، ولدفعهم إلى التفاني في خدمة الوطن ، وقد استهدفت إحدى قصائده تحديد معنى « الوطن الألماني » . يبدأ هذا الشاعر قصيدته بهذا السؤال :

– ما هو وطني الألماني ؟ الوطن الألماني هو :

« كلّ البلاد التي ترنّ في أجوائها اللغة الألمانية . . .

« كل البلاد التي يرتفع فيها إلى السماء الحمد لله ، باللغة الالمانية . . .

« كلّ البلاد ، يجب أنْ تكونَ وطنَ الألمان .

« فيا أيها الالمانيّ الشجاع ، يجب عليك أن تعتبر كلّ تلك البلاد وطنك ، وتحبها بكلّ قلبك . . . » وفي النهاية ، ينهي هذا الشاعر قصيدته بالتضرّع إلى الله: « يا إلهَ السّماء ، استجب لدعائنا ، وامنحنا شجاعة الألماني الحقيقي ، لكي نحب ذلك الوطن بكل إخلاص وحماس ، ونراه وطناً فعلياً لجميع الألمان . » (١) من الملاحظ أن هذه القصيدة لهذا الشاعر تعين حدود الوطن الألمانيّ بحدود اللّغة الألمانية ، وتتبنّى ، بهذه الصورة ، الفكرة القائلة بأن اللغة أساس القومية .

كما اعتبر « ماكس نوردار » Max Nordar اللغّة أساسَ القومية وقال :

« إن الفرد يندمج في المجتمع باللّغة ، وباللغة وحدها .

« باللغة يصبح عضواً في الشعب الذي يتكلمّها .

« باللغة ، وباللغة وحدها ، يتلّقى كل تراث الأمة الفكريّ والشعوريّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ . . المنحدر من قرائح الكتاب والشعراء والمفكرين ، السالفين منهم والمعاصرين . »

وفي الحقيقة فان جميع الآراء التي عرضت كانت نظريّةً بحتة ، تستند إلى

(١) – ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٦٤

– لاحظ الحصري : ابحاث مختارة في القومية العربية ص ٢٦٢ – ٢٦٣

ملاحظات ومشاهدات تحوم حول الأحوال النفسية والإجتماعية . غير أن وقائع تاريخية جاءت لتؤيد هذه الآراء وتدعمها بنتائجها الفعليّة .

فإن الألمان ، بعد أن كانوا مجزئين بين عدة فئات من الدول والدويلات — حتى بين مايقرب من ألفي وحدة سياسية ، وبعد أن كان كلّ فرد منهم يحدد وطنه بحدود الدويلة التي ينتسب إليها ، فلا يكترث بما بقي خارجها . . . بعد أن كانوا في هذا الحد من التفتت . . صاروا يشعرون ويؤمنون بأنهم أبناء أمة واحدة . . وعملوا بما يحتّمه عليهم هذا الشعور وهذا الإيمان ، إلى أن كوّنوا دولة موحدة ، وذلك يعني أن الوحدة الألمانية كانت بمثابة « تطبيقٍ وتحقيقٍ » للآراء التي نقلناها آنفاً . (١)

ومع كل هذا فإن النظرية الألمانيّة هذه ، والقائمة على اللّغة ، قد تعرّضت إلى اعتراضات وانتقادات عديدة ؛ أخذت شكلها في اتجاهين أساسيين : فبعضها يستند إلى وقائعَ تاريخية ، وبعضها الآخر يستند إلى ملاحظات نظرية .

الأولى تستند إلى أن هناك دولاً تجمعُ أناساً مختلفي اللّغات ، مثل سويسرا وبلجيكا ، وهنالك دول انفصلت عن بعضها البعض ، على الرغم من وحدة لغاتها ، مثل دول أمريكا الشمالية والجنوبية ، وهذا يدلّ على أن القومية لاترتبط باللّغة .

---

(١) — ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٦٦
— ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٧٥ — ٧٦
— ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٦٤
— لاحظ : عبدالرحمن البزاز : بحوث في القومية العربية ، ص ١٠٨ اصل مكس نوردو — يهودي مجري . ولكنه كتب بالالمانية، وثقافته المانية ، ولذ اعتبرناه متمما لاراء هيردر — وفيختة ، ولقد عزز نوردو آراءه في اللغة بعبارات بليغة ، منها قوله : العوام ما كانوا يتمتعون بحق الكلام ، واما النبلاء فكانوا يرثون ما يرثونه دون ان يحتاجوا الى التكلم . ولكن الامور تغيرت الآن ، فصار كل شيء يرتبط باللغة . فاصبح حرمان شعب من الشعوب من حق استعمال اللغـة يجعله يشعر بالتعسف والمهانـة .
— انظر : الحصري ، ابحاث مختارة في القومية العربية ص ٢٦٤.

والثانية تتخلّص أن في الإنسان شيئاً أهمّ من اللغة هو : العاطفة والمشيئة ، وذلك يؤثر في تكوين الأمة أكثرَ من اللغة. فاللغة يجب أن تعتبر من العوامل الثانوية، لامن العوامل الأصلية ، والذين يقدّمون هذا الاعتراض هم أصحاب نظريّة المشيئة .

وإن أشد الكلمات إيغالاً في إنكار تأثير اللغات في حياة الأمم ومصائرها . قد ظهرت — على ماأعلم — خلال حديثٍ للدكتور طه حسين ، نشرته مجلة المكشوف في بيروت سنة ١٩٣٨ . وكان ماجاء في الحديث المذكور ، مانصّه:

« لاتنخدعوا : لوكان للّغة وزنٌ في تقرير مصير الأمم ، لمّا كانتْ بلجيكا وسويسرة ، ولاأمريكا ولا البرازيل ولا البرتغال . . . » (١)

وهناك فريق آخر من الكتاب . ينكرُ أنْ تكونَ اللّغة هي المعيارُ الأوْحدُ الذي يتحددّ بمقتضاه الانتماء القومي ، ويشير هذا الفريق إلى وجود عدة أمم فعلاً تنتشر بين أبنائها أكثر من لغة ، مثل الأمة البلجيكية والسويسرية . وإلى وجود عدةِ أممٍ منفصلةٍ . تتكلّم لغة واحدة ، كإنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية ، أو كأسبانيا ومعظم دول أمريكا اللاتينية . مؤكدين أنه لا اختلافُ اللغةِ في الحالة الأولى — حالَ دونَ نشوءِ قوميّة واحدة . ولا وحدَتُها — في الحالة الثانية أدّت إلى تكوين أمة واحدة (٢) . — وقد جرت محاولةٌ بعد ذلك. لتسوية التطلّعات القومية في أوربا ، على أساسِ استفتاءاتٍ مناقضة في كثير من الأحيان . لافتراض أنّ اللغة تكفي وحدها « لتحديد الجنسيّة » .كما يقول هرتز (٣) . والجهد الذي يبذل للعثور على « مقياس للوطنية في سرّ اللغة»

---

(١) — ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٧٨

(٢) — ف . هرتز : المرجع السابق ص ٩٥

(٣) — ف . هرتز : المرجع السابق ص ٩٨ أوردها عبد الكريم احمد في كتابه : القومية والمذاهب السياسية ص ٤٧

على حدّ قول توينبي ، إنما هو غير مجدٍ في أجزاءَ كبيرةٍ من الكرة الأرضية(١)، ومفهوم « اللّغة » مفهوم غير دقيق وهو لايسمو على المعارك القوميّة والسياسية بحالٍ من الأحوال . فالألمانية لغة ، والهولنديّة لغة ، في حين أنّ أشكالاً أخرى من الألمانية التي يُتكَلّمُ بها في ألمانيا ، لاتزال سارية في المستويات الدنيا من اللّهجات . والتنّوع اللغويّ في فرنسا ذاب في أمة واحدة ، ولكنّ كلاً من الوحدات القومية المنفصلة في اسكندنافية مجهزٌ بلغةٍ خاصةٍ به .

واللّغات السلافيّة في أوربا الشرقية والجنوبية ، إنما هي ، على العموم ، مُقتطعةٌ لشعوبٍ وطّدتْ ذاتيتّها القومية ، مع أنّ تعدّد اللهجات ، كان من الممكن أن يعود لتصنيفٍ آخر . وفي النطاق الأوربي ، كان النجاح في إثباتِ الادّعاء بصفة الأمة ، يرسّخ احتمالَ الادعاء بلغة قومية منفصلة ، كما أنّ الذوبان في كيانٍ قومي أكبر ، كان يعمل على طمس اللّهجة المحلية . وكان من شأن قيام الدولة القومية إسباغ الوحدة على اللغة القومية ، وتمييزها عن جاراتها، وذلك بطرق عديدة مثل التحكّم بجهاز التعليم (٢) . ومع هذا كله ، فإنّنا نتفق مع أولئك الذين يرون أنّ اللغة هي فعلاً أكثر العوامل الموضوعية أهميةً وفاعلية ، ولكنّنا لانستطيع أن نعتبرها العامل « الوحيد » في نشوء القومية والمعيار « الحاسم » في تحديد الانتماء القومي . (٣) ومع هذا فإنّ نظرية اللّغة و « ارتباط القومية باللّغة » أثارتْ ردودَ فعلٍ قويةً في المحافل الفرنسية ، الفكرية والسياسية. لأنها كانت تخالف مطامح فرنسا ، وتعرّض مصالحها للأخطار ، وإن سياستها ترمي إلى التوسّع في الشمال حتى نهر الراين ، ولكنّ البلاد التي تمتد بين فرنسا ونهر الراين ، كانت مأهولة بسكان يتكلمون اللغة الألمانية ، والنظرية المذكورة، كان من شأنها أنّ تجعلَ ذلك مخالفاً لمبدأ القوميات .

---

(١) ـ اوردها روبرت امرسون في كتاب : من الاستعمار الى الاستقلال ، ترجمة نقولا السر ص ١٦٥

(٢) ـ روبرت امرسون : من الاستعمار الى الاستقلال ص ١٦٦

(٣) ـ عبد الكريم أحمد ، المصدر السابق ص ٤٨

فضلاً عن ذلك ، فإن فرنسا كانت تحكم الألزاس . وأهالي الألزاس يتكلمون اللغة الألمانية ، وطبيعي أنّ نظرية « ارتباط القومية باللّغة » كان من شأنهاأن تعطيَ الألمانَ حقّاً لفصل الألزاس عنها(١) .ولذلكانبرت جماعةٌ من كتاب فرنسا ومفكريها لمناقشة الألمان في هذه القضايا ، وقد اشترك في هذه المناقشات كبار المفكرين والمؤرخين من الطرفين . وقد رد الفرنسيون بنظريّة القومية ومشيئة التعايش المشترك (المعشريّ) التي سوف نعرضها .

– النظرية الفرنسية :

يعتبر معظم المفكرين ، الثورةَ الفرنسية إحدى الثوراتِ الكبرى الثلاثِ ، التي تملكت المدنية الأوربية الحديثة ، وإنْ كانت قد تميّزت عن الثورتين الأخيرتين حركة الإصلاح الديني ، في مطلع القرن السادس عشر ، والثورة البلشفية في الربع الأول من القرن العشرين ، بانّها الحركة التي لعبت فيها المشاعر القومية دوراً واعياً وحاسماً ، وعبرت فيها الإرادة القومية ، لأول مرة في التاريخ ، عن ذاتها بإجراءاتٍ محّددة تستهدف فرض « اللغة القومية » ووضع أسس « التربية القومية . » بل وظهر فيها ، لأول مرة ، مايمكن أن نسميه « بالايديولوجية القومية » . ولعلّ أهم جوانب الثورة الفرنسية ، أنّها تمثّل المرحلة الأخيرة في بناء الوعي الفرنسي بمضمون محدد من الأفكار السياسية والاجتماعية ، وضع أسسه فلاسفة الاستنارة وترّسب في ضمائر الجمهرة الواعية من الشعب الفرنسي ، وبذلك نضجت « الأمة » الفرنسية وتبلورت إرادتُها وكان ذلك إيذاناً بمولد الظاهرة الحديثة التي نعرّفها باسم القومية .

ومن ناحية أخرى ، لم تكن الثورة الفرنسية ثورةً محلية ، بمعنى أنّ آثارها المباشرة اقتصرت على فرنسا وحدها ، بل كانت ثورة أوربيّة ، أوْ حتى عالميّة. وعندما تنبأ الفيلسوف « كانت » بانها لن تقتصر على شعب واحد ، أو حتى على قارة واحدة ، ولابد أن تصل آثارها إلى كل شعوب الأرض ، إنْ آجلاً

---

(١) – ساطع الحصري : ماهي القوميـة ص ١٢١ – ١٢٢

أو عاجلاً » (١) . وقد تحققت نبوءة « كانت » تماماً بحيث أنه لم يمض وقت طويل على اشتعالها حتى كان كل بلد في أوربا قد « اعتبر قضية الشعب الفرنسي مماثلة لقضية شعبه ، أو بالأحرى أنها تشمل مصالح العالم كله » (٢) ورائد هذه النظرية (أرنست ريناث) Ernest Renan حيث عبّر عنها بخطابه المشهور الذي ألقاه في مدرّج الصوربون بباريس ، سنة ١٨٨٢ ، تحت عنوان : « ماهي الأمة» وقد ذكر في خطابه هذا بعض الوقائع التاريخية التي تتّصل بتكوين الأمم والدول، ويحاول تعليلها ، كما استعرض مختلف الآراء التي تحوم حول « عوامل تكوين الأمة » وانتقدها واحداً واحداً . وسرد رأيه في ماهيّة الأمة ، وقال : « إنّ المشيئة ، هي أسّس الأساس في تكوينها» (٣) ويشعر في مختلف أشكال المجتمعات البشرية

« التكتلات العظيمة ، على نمط الصين ومصر وبابل القديمة

« القبلية على غرار العبرانيين والعرب ،

« المدينة المستقلّة على نمط أثينة واسبارطة ،

« اتحاد البلاد المختلفة ، على نمط الامبراطوريات الاستكانية والرومانية، والكارولينيّة .

« الجماعات المحرومة من الوطن ، والمربوطة بعضها ببعض بروابط دينية مثل الاسرائيليين والباريسيين .

« الأمم ، مثل فرنسا وانجلترا ومعظم الدول الأوربية المعاصرة .

« الفيدراليات ، مثل سويسرة وأمريكا ،

« القرابات ، مثل التي توجدها « وحدة الرس » أو بالأحرى «وحدةاللغة»

---

(١) ـ اوردها هـ . كون : الفكرة القومية ص ٣٩٩
(٢) ـ عبد الكريم احمد ، المصدر السابق ص ١٥٠
ـ راجع عبد الرحمن البزاز : بحوث في القومية العربية ص ١٢٤
(٣) ـ ساطع الحصري : ما هي القومية ص ١٢٥

بين فروع الجرمان والسلاف . . (١) ثم ينتقل رينان إلى بعض الأبحاث التاريخية، حول انقسامات أوربا ، منذ سقوط الامبراطورية الرومانية ، فتأسس نوع من التوازن : فرنسا – إنكلتره – ألمانيا – روسيا ، إلى أمم مختلفة . وذكر أن تاريخ اليونان القديم أيضاً ، لايمكن أنْ يعطينا مثالاً لـ « أمة » بالمعنى الذي نفهمه الآن : أثينة ، اسبارطة ، صور ، صيدا ، . . . كانت مراكزَ وطنيّةً رائعة، ولكنّها كانت عبارة عن مدن ذات أراضٍ محدودة . وذكر أنّ : غاليا ، أسبانيا ، إيطاليا . . قبل اندماجها بالامبراطورية الرومانية ، كانت مجموعة أقوامٍ ، كما أنّ الامبراطورية الآشوريّة ، وامبراطورية اسكندر ، أيضاً ، لم تكن من نوع الأوطان.فلم يكن يوجد مواطنون آشوريون، ولايوجد الآن أمة تنحدر من امبراطورية الاسكندر. وقد ساعد على تكوين القوميات في أوربا أمران أساسيان :

١ – الجرمان الفاتحون ، اعتنقوا الديانة المسيحية ، فصاروا لايختلفون عن أهالي البلاد المفتوحة من هذه الوجهة .

٢ – إن الحكام الغالبين ، قد نسوا لغاتهم الخاصة ، وصاروا يتكلمون بلغات الشعوب التي يحكمونها .

إنّ تضافر هذين الأمرين هو الذي سهّل وضمنَ الانصهار والتّوحيد في تلك البلاد . (٢)

ثم يتكلم عن النسيان ، فيرى أن نسيان بعض الوقائع التاريخية ، – وحتى التزام جانب الخطأ والغلط في بعضها ، من الأمور الضرورية لتكوين الأمة(٣).

ثم يتساءل رينان ، بعد هذه الأبحاث والملاحظات التي تحوم حول القضايا

---

(١) – ساطع الحصري : ما هي القومية ص ١٢٦ وكذلك ص ١٢٧

– راجع عبد الرحمن البزاز : المصدر السابق ص ١٢٦ – ١٢٧

(٢) – ساطع الحصري : المصدر السابق ص ١٢٨

(٣) – ساطع الحصري : المصدر السابق ص ١٢٩

التاريخية : « ماهي الصفات التي تُعرفُ بها الأمة ؟ لماذا هولندا أمة : على الرغم من اختلاف سكانها من حيث اللغة والمذهب ، في حين أنّ توسكانا ليست أمة ، على الرغم من أنّ سكانها متجانسون ، من حيث اللغة والمذهب ؟ » (١) .

وينتقل رينان إلى بحث عوامل تكوّن الأمة ، فيستعرض الآراء المختلفة التي حامت حول هذه العوامل . وذكر وانتقد عامل الأسرة المالكة - وحدة الأصل - وحدة اللغة - وحدة الدين - الاشتراك في المصالح - العوامل الجغرافية ، والأمور الاستراتيجية . وقال في كلّ منها أنها لاتخلو من التأثير في تكوين الروابط التي تربط الأفراد بعضهم ببعض ، ولكنها لاتكفي لتكوين أمة . ويقول رينان في أمر اللغة : «إنها تدعو إلى الاتحاد ولكنها لاتفرضه » ويستشهد على ذلك بذكر أمثلة سويسرة وأمريكيا ، ثم يقول : «ومن مفاخر فرنسا ، أنها لم تحاول أبداً أن تحصل على وحدة اللغة عن طريق القسر والإرغام . » ويتساءل : « ألا يمكن أن يحصل المرء على نفس العواطف ونفس الأفكار ، وأن يحب نفس الأشياء ، بلغات مختلفة»؟ ويحذر رينان الباحثين من إقحام اللغة في السياسة الدولية ، ويقول: فلنترك إلى تلك الأبحاث الحرّية التامّة في لغاتها ، ولا ندخلها فيما يعكّر صفو جوها العلمي . ثم يذكر أن الإنسان مخلوق عاقل وأخلاقيّ ، قبل أن يدخلَ في حظيرة هذه اللغة أو تلك ، وقبل أن يكون عضواً في هذا الرس أو ذلك ، وقبل أن ينتسب إلى هذه الثقافة أو تلك (٢) . ثم يشرع في سرد رأيه الخاص في هذا المضمار ، ويبحث عما يكوّنُ الأمة : يقول : « إن الأمة روح ، وجوهر معنويّ. وهذا الجوهر المعنويّ يتألف من أمرين : أحدهما يعود إلى الماضي ، وثانيهما يتعلّق بالحال ، وكلاهما يرتبطان بعضهما ببعض ربطاً وثيقاً : الاشتراك في تراث ثمين من الذكريات الماضية . والرغبة في المعيشة المشتركة : مع الاحتفاظ بذلك التراث المعنويّ . والسّعي وراء زيادة قيمة ذلك التراث . . . هذا هو أسّ الأساس في تكوين الأمة . الأمة مثل الفرد : حصيلة ماضٍ طويل من

---

(١) - ساطع الحصري : ما هي القومية ص ١٣٠
- راجع عبد الرحمن البزاز : المصدر السابق ص ١٢٨
(٢) - المصدر السابق ص ١٣٢
- راجع عبد الرحمن البزاز : المصدر السابق ص ١٢٨ - ١٢٩

الجهود والتضحيات والولاءات . أمجادٌ مشتركة في الماضي ، مشيئةٌ مشتركة في الحاضر . أعمال عظيمة تمّتْ في سالف الأيام ، ومشيئة صادقة لعمل أمثالها في مستقبل الأيام . هذه هي الشروط الأساسية لتكوين الأمة .

الأمة : « تضامنٌ واسع النّطاق » يتولد من الشعور بالتّضحيات التي تمّت في الماضي ، وبالتضحيات التي يُستعدّ لها في الحال والاستقبال ، الرغبة في الحياة المشتركة ، والعزم على الاستمرار فيها . . . يجب أن يعتبر أسّ الأساس في تكوين الأمة ، ورغبة الشعوب ومشيئتها : وهو المعيار الصحيح الوحيد الذي يجب أن يرجع إليه ويعتمد عليه – في آخر الأمر – في تقرير المصير » (١)

وما الذي لا يتغيرّ في هذه الدنيا ؟ إن الأمم ليست خالدة ،لها بداية ، فلا بدّ أن تكون لها نهاية . ولذلك كله ، يصر أرنست رينان على اعتبار « المشيئة » أسّ الأساس في تكوين الأمة . (٢)

وقد وجدت نظرية المشيئة الكثير من الانتقادات من أنصار النظريات الأخرى في القومية ، وعلى وجه الخصوص ممّن أخذوا بوجهة النظر الألمانية . إذ كان من الطبيعي ألاّ يقبلّ القوميون الألمانُ نظرية المشيئة ، واعتبروا أنّ الفرنسيين يدعون إليها للاستحواز على الالزاس ، التي يتكلم أهلها الألمانية ، ويعتبرون من عنصر جرماني ، وبالتالي فهم ، في نظر الألمان ، جزء لا يتجزّأ من ألمانية ، حتى إذا كانت إرادتهم غير ذلك . وكان المعبرّ الرئيسي عن وجهة نظر الألمان هو ه.فون تريشتكة الذي ذهب إلى « أن هذا الإقليم « الالزاس » إقليمنا ، وسنحكمه بمقتضى حقِ الأمّة الألمانية ».

ويؤكد تريشتكة أنّ إرادة الفرد ، لادخلّ لها في تحديد انتمائه إلى الأمة . فهو ينتمي إليها بحكم عوامل وظروف خارجة عن سلطة إرادته . وإذا هوحاول أن ينكر هذا الانتماء ، فعلى القوميين المخلصينّ أن يرغموه على الاعتراف بها. « إننا ، نحن الألمانّ ، نعرف ما هو الأفضل للألزاسيين ، أكثر منهم هم

(١) – ساطع الحصري ، المصدر السابق ص ١٣٣
(٢) – المصدر السابق ص ١٣٤

أنفسهم ، هذا الشعب التعّيس الذي حرم ، بسبب ظروف الحياة الفرنسية المقلوبة ، من أيةّ معرفة حقيقية بألمانيا الحديثة . إننا نريد أن نعيدهم إلى أنفسهم ، حتى ضدّ إرادتهم (١)» . ويشترك كثيرون من دعاة القومية الآخرين ، مع الألمان ، في وجهة النظر هذه ، ويهاجمون نظريّة المشيئة ، باعتبارها مجرد تبرير لوجهة نظر الفرنسيين في نزاعهم مع الألمان حول مصير الالزاس . فيذهب ساطع الحصري : « ولكن من الأمور التي لايختلف عليها إنسان : أن المشيئة لم تكن من الأمور الثابتة ، بل هي من الأمور التي تتغيرّ كثيراً بتغيّر الأحوال والظروف (٢) . إن مشيئة الانسان تتبع اعتباراته الفكرية والحسية من ناحية ، ومعلوماته المكتسبة من ناحية ثانية ، وانفعالاته الحالية من ناحية أخرى . ولذلك نراها تتأثر إلى حد كبير ، بالخداع والاقناع ، والإغراء ، وبسائر أنواع الدعاية . إن جميع وسائل التربية الأخلاقية بوجه عام ، والتربية المدنية والوطنية بوجه خاص ، إنما تستهدف « التأثير على المشيئة » وتوجيهها الاتجاه المطلوب والمرغوب . فاعتبار مثل هذه الأمور المتحوّلة « العامل الأساسي » في تكوين القومية لا يتفق مع مقتضيات العقل والمنطق ، ويخالف أساليب البحث العلمي (٣) . فمن أين تأتي هذه المشيئة ، وكيف تتكوّن ؟ لماذا تشاء بعض الجماعات البشرية أن تعيش سوية ، وتريد أن تكوّن أمة واحدة؟ ولماذا تشاء بعض الجماعات أن تبقى مستقلة عن غيرها ، ولا ترضى بالاتحاد معها أو الاندماج فيها ؟ لماذا تتولد مشيئة الانفصال عند بعض الأقوام ، ومشيئة الاتحاد عند البعض الآخر (٤) ؟ إن قليلاً من التفكير في هذه الأسئلة ، يظهر لنا بكلّ وضوح وجلاء : أن القول بأن الاساس في تكوين الأمة ، هو « الإرادة والمشيئة» إنما هو من الأقوال الجوفاء التي لا تتضمن أيّ حكم إيجابي يجوز الوقوف عنده ، والإرتكان إليه (٥) .

---

(١) ـ هـ . كون (المرجع السابق : فكرة القومية) ص ٥٨١ ـ ٥٨٢

(٢) ـ ساطع الحصري ، ما هي القومية ص ١٣٥

ـ عالج الحصري في كتابه : ما هي القومية ، واسهب في شرح نظرية رينان ، وبيان العوامل التاريخية والفكرية والسياسية التي ادت الى ظهورها . وبين بدقة ووضوح نقاط الضعف فيها (للمزيد من التفصيلات ، يحسن الرجوع الى هذا الفصل ص ١٧١ ـ ١٤٨) .

(٣) ـ ساطع الحصري : ما هي القومية ص ١٣٦

(٤) ـ المصدر نفسه ص ١٣٩

(٥) ـ نشوء الفكرة القومية ص ٧٢

ويرى بعض الباحثين أن المشيئة ليست من عوامل القومية ومقوماتها الأساسية ؛ بل نتيجة من نتائجها ، فاعتبار المشيئة أساساً لتحديد القومية ـ كما فعل رينان ، قلبٌ للحقائق ، ووضع للسبب في مقام المسبّب ، وللنتيجة محلّ المؤثر الفعال الذي حققها (١) . كما هوجمت نظرية المشيئة لاستحالة تطبيقها عملياً على أساس أنّ القبول بأن لكلّ إنسان الحقّ في تقرير مصيره ، يعني أن الانجليزي بمحض إرادته يمكن أن يكون فرنسيّاً . ومن الواضح أن هذا غير صحيح عملياً ، فالمرء قد يكون له رأي سياسي معين ، ثم يغيره بإرادته ، ولكنّ « الجنسية ليست مجرد مسألة تتعلق بالرّأي السياسي أو الولاء الاختياري (٢) . وهناك أيضاً من يوجّهون النقد إلى نظرية المشيئة على أساس أنها نتيجةٌ للخلط بين مفهومي : « الأمة » و « الدولة » وأنها إنما جاءت ـ وبخاصة لدى الفرنسيين ـ « لتنسجم مع الأمر الواقع » أي أنها مجرد نظرية تبريرية ، وليدة دوافع المصلحة ، ومبنية على اعتبارات عملية ، لا يقبل المنطق العلمي السليم بها ، وتتهافت أمام التحليل الفلسفي لفكرة القومية » (٣) ويرى بعض الباحثين العرب ، بأن لهذه النظرية خطورة كبيرة على القومية العربية لأنها تبرر دعوات الانفصال المتكلفة التي تفرضها سياسات بعض الحكام الأنانيين ، أو تحتمها رغبات قلة مسيطرة ، تريد أن تقحم الجماهير على سلوك سبيلها الذي توحي به مصالح تلك الفئة الصغيرة الأنانية المستأثرة . فاذا ما قام حاكم أناني مستبد في أي قطر من أقطار العروبة ، وعمل جاهداً على صرف الناس عن عروبتهم وإحياء مشيئتهم الكامنة في قرارة نفوسهم ـ ووفّق إلى حمل فريق من أبناء الشعب ـ رغبةً أو رهبةً ـ على التظاهر بارادة الانفصال ، ذلك الانفصال الذي يعارض كوننا أمة واحدة ، لها كيان واحد ـ وهدف واحد . فهل بالامكان إطاعة مثل هذا الحاكم ؟ . يخلص لنا من هذا أن نظرية المشيئة أو الارادة الحرة ؛ أو

---

(١) ـ نشوء الفكرة القومية ص ٧٣

(٢) ـ هـ . كار ـ المرجع السابق ص ٤١ اوردها عبد الكريم احمد في كتاب : القوميةوالمذاهب السياسية ص ٧٩

(٣) ـ عبد الغني البشري : اثر سياسة القوميات في الحركة القومية العربية ١٩٦٤ ص ٣٢ .
ـ اوردها عبد الكريم احمد ـ ص ٧٩

التعايش المعشري ، في تحديد ماهية القومية ، نظرة خطرة . وأنها قابلة لأنْ يساءَ استعمالُها ، ويساء فهمها ، ويساء تطبيقها ، هذا بالاضافة إلى أنها في جوهرها قد بنيت على أغراض سياسية لخدمة مصلحة قومية بالذات — هي القومية الفرنسية التي أخافتها ، وأضرت بمصالحها ومطامعها نظرية اللّغة في القومية . ولذلك صحّ لنا القول بأن نظرية اللّغة بموضوعيتها ووضوحها، هي المرجّحة علمياً على نظرية المشيئة المشتركة التي لم يزل مع الأسف — يدعو فريق من المفكرين العرب إليها دون إدراك خطرها على قوميتنا العربية (١).

ويرى بعض الباحثين أن العوامل الموضوعية في القومية : اللغة والتاريخ المشترك والاقليم والثقافة المشتركة — متى توافرت دليلاً مبدئياً على الانتماء إلى أمة واحدة، لا ينقصه إلا إعرابُ الافرادِ أنفسُهم عن عدم رغبتهم في هذا الانتماء . وعلى هذا الاساس لا تكون « المشيئة » هي المعيار الوحيد للقومية ، بل ولا المعيار الرئيسي بل مجرد إثبات لوضع قائم فعلاً ، أو تعنى على أساس ما يسفر عنه استطلاع رغبات الناس الذين يتعلق بهم الأمر (٢) . ومن ناحيةٍ أخرى درج بعض الكتّاب على الخلط بين نظرية المشيئة ؛ وحق تقرير المصير القومي . ولعلّ ذلك من الأسباب التي تؤدي إلى ما نراه من تضارب في الرأي حول الموضوع . فهذا الخلط ينطوي على إدماج جانبين من جوانب المبدأ القومي : أولهما تنصبّ عليه أصلاً نظرية المشيئة ، وهو يتعلق بفكرة أن أحد عواملِ تكوين الأمم ، أو أهم هذه العوامل ؛ هو « مشيئة العيش المشترك » . أي أن هذه المشيئة هي المقابل « المعنويّ » للعوامل « الموضوعية » مثل اللغة والإقليم التي تنشئ الأمة . ويذهب أنصار هذه النظرية إلى أنه ، إذا لم يوجد هذا العامل المعنويّ ؛ لا تقوم الأمة ؛ سواء كانت هناك عوامل موضوعية أم لا . والجانب الثاني ، وهو الذي ينصبّ على مبدأ تقرير المصير القومي

---

(١) — عبد الرحمن البزاز : بحوث في القومية العربية ص ١٢٢ — ١٢٣

ويؤيد الحصري ترجيح نظرية اللغة (يمكن العودة الى الفصل الذي نوهنا عنه).

(٢) — عبد الكريم احمد : القومية والمذاهب السياسية ص ٨٠.

يتعلق برغبة أبناء الأمة في الانفصال عن دولة قائمة . وتكوين دولة قومية خاصة بهم ، أو الانضمام إلى دولة أخرى .

وقد يكون التحقّق من إرادة الافراد الذين تتألف منهم الأمة في هذه الحالة ، بالاستفتاء أو بالاعتماد على معيار موضوعي معيّن ، كاللغة مثلاً . وعندما تكون نظرية المشيئة هي الأساس الذي يُتخذ كدليل على وجود الأمة – أي عند أنصار توفر العوامل المعنوية – يتم التحقق من إرادة الأفراد بواسطة الوسيلة الأولى وحدها أي الاستفتاء . أما إذا كانت اللغة . أو أي عامل موضوعي آخر هي الأساس ، فقد يكتفى بضم الجماعات التي تتكلم لغة مشتركة لتكوين أمة واحدة ، على أساس أن توفر العامل الموضوعي وحده دليل على رغبة أفراد هذه الجماعات في الانضمام، ويتم ذلك أيضاً تطبيقاً لمبدأ حق تقرير المصير القومي (١) .

وأياً كانت الوسيلة التي تستخدم في وضع مبدأ حق تقرير المصير القومي موضع التنفيذ ، فإن هذا المبدأ نفسه صحيح ، وينبغي الأخذ به ، كأساس في تحديد الصورة التي تريد أن يُحتذى بها أية جماعة قومية ، والتنظيم السياسي الذي ترغب في العيش في ظلّه على نطاق قومي . (٢)

النظرية الايطالية :

ظلت إيطاليا ، منذ عهد الامبراطورية الرومانية ، مجموعةً من الوحدات المتفرقة . ولم تعرف الوحدة السياسية إلا في بداية النصف الثاني من القرن الماضي . فلم تكن هناك دولةٌ إيطالية بالمعنى المفهوم ، بل كانت في الواقع مجرّد تعبير جغرافي ، على حدّ قول خصوم حركة الوحدة الإيطالية . ولم يكن بين سكان الأقاليم الإيطالية المختلفة روابط مشتركة ، غير اللغة ؛ مما دعا بعض المراقبين إلى القول بأن الوحدة الإيطالية « حلم طفولي » (٣) ولقد كانت القومية الإيطالية

(١) – عبد الكريم احمد : القومية والمذاهب السياسية ص ٨١

(٢) – المصدر نفسه ص ٨٢

(٣) – المصدر نفسه ص ١٦٩

قضية من القضايا الهامة التي شغلت أوربا طوال القرن التاسع عشر . فقد ظلت هذه القضية من ١٨٣٠ إلى ١٨٦٠ مدرجة على جدول أعمال الدبلوماسية الأوربية، لأنها لم تتبنّ قضية إيطاليا فحسب ؛ ولأن مصير إيطاليا لم يكن متعلقاً بها وحدها(١) ولقد كانت البابوّية سبباً في القضاء على وحدة إيطاليا ، فظلت الأقاليم الإيطالية مسرحاً لطغيان الأمراء والحكام وانقسامهم . مما جعلها فريسة للدول القومية المجاورة : أسبانيا وفرنسا والامبراطورية المقدسة ، التي اقتطعت كلّ منها إقليماً وضعته تحت سيطرتها ، وعملت على إبقاء الأوضاع في إيطاليا على حالتها من الفرقة بطبيعة الحال (٢) . ويقول « والانلاس » أنه لم يكن من الممكن توحيد إيطاليا وألمانيا في العصور الوسطى ، بحيث تتكوّن منهما دولتان إقليميتان ، كما حدث في دول غرب أوربا . لأن القوة البابوّية والنبلاء الألمان ، والمدن الحرة ، في كل منها ، كانت تمثل عقبات خطيرة (٣) ويلاحظ أن إيطاليا تضم عناصر أجنبية . فهناك اختلافات عميقة في النفسية والسلوك بين النابوليين والصقّليين والرمايتوليين في شبه الجزيرة . أو بين الناس في الشمال مثل الملائيين والبيمونتيّين، إلا أن هذه الاختلافات إقليمية وليست عرقية . ومن جهة أخرى يوجد في إيطاليا جنس إيطاليّ تكوّن تاريخياً وجغرافياً بتأثير التقاليد والحركات التاريخية والإقتصادية وبانصهار المجلوبات الأجنبية في السكان الأصليين ، وتشكيل شعب واحد عرف باسم الشعب الإيطالي . ويوجد في إيطاليا أيضاً ، وهذا نادر تقريباً . وحدة دين ووحدة لغة ، فمن حيث الدين لم تعرف إيطاليا انحرافات هرطقية ، بل ظلت كاثوليكية من أقصاها لأقصاها . كذلك لا يوجد في إيطاليا آداب إقليمية تدلّ على اختلاف روحي بين الإيطاليين . وأخيراً يوجد في إيطاليا تقاليد إيطالية تتغنى بها إيطاليا كلها . وهذه التقاليد ترجع إلى الإمبراطورية الرومانية ، وعزّ روما

---

(١) ــ نور الدين حاطوم : دراسات مقارنة في القوميات الالمانية والايطالية والامريكية والهندية ص ٩٨

(٢) ــ عبد الكريم احمد : المصدر السابق ص ١٧٠

(٣) ــ نور الدين حاطوم : المصدر السابق ص ٩٩

القديم ، وإلى روما التحبّرية البابويّة في العصر الوسيط ، وستكون عظمة هذا المجد الإيطالي ، الماضي ، مرجعاً وحجّة للقوميين الإيطاليين طوال القرن التاسع عشر . وهذا المجد يفخر به الإيطاليون جميعاً دون استثناء ، لا فرق في ذلك بين شمال إيطاليا وجنوبها . وإنّ ما يعوز إيطاليا إنما هو الإرادة والقوة لإدخال هذه الشخصية القومية في إطار سياسي موحّد . إنّ ما يوضع أمام إيطاليا ، ليس اختراع القومية الإيطالية أو اكتشافها ، بل تحقيق هذه القومية الإيطالية الموحدة فعلاً في حيز الواقع السياسي (١) .

ويعزو بعض الكتاب ، البدايات الأولى لمشاعر الوحدة الإيطالية إلى « دانتي » الذي يقول عنه بعض المفكرين إن حلمه كان توحيدَ إيطاليا ، حيث كان قومياً بالمعنى السياسي الحديث ، فقد كانت تحدوه المشاعر الوطنية نحو بلاده . كما ساعدت كتاباته كثيراً في خلق اللغة الايطالية(٢).ويؤكد «ت— جونز »أن زعماء حركة الوحدة الإيطالية . ودعاتها في القرن التاسع عشر ، ومنهم مازيني ، تأثروا بكتابات دانتي . ولعلّ هذا هو السبب في أنّ مؤلفات دانتي كانت محرمة في المدارس في الأقاليم البابوية في إيطاليا ، لما تنطوي عليه من إثارة في المشاعر القومية والتطلع إلى الوحدة . وهو الاتجاه الذي حاربه البابوات بشدة (٣) .

والرأي الذي يكاد يكون موضع اتفاق عام حول الوحدة الإيطالية ، هو أن هذه الفكرة ظهرت في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر ، وهي الفترة التي عاصرت حركةالإصلاحالديني ، وأطلق عليها عصر النهضة(٤) وتعتبر هذه الفترة من أهم فترات نموّ الدول القومية ، والتطلعات القومية عموماً ، ويعزو إلى الاكتشافات الجغرافية التي بلغت ذروتها في ذلك الوقت . كما أن التقدم السريع للعلم في ذلك الوقت ، كان عاملاً لا يقل أهمية . ولعل أهم

---

(١) — نور الدين حاطوم : المصدر السابق ص ٩٩
(٢) — عبد الكريم احمد : المصدر السابق ص ١٧٠
(٣) — المصدر نفسه ص ١٧١
(٤) — ف . هرتز : الجنسية في التاريخ والسياسة ص ٢٩٩

هذه التطورات الجديدة بالنسبة لبداية أفكار الوحدة القومية هو فكر « الإنسان » الذي أكد ماللطبيعة البشرية من أهمية كمصدر للقيم ، بدلاً من « الوحي » وما فوق الطبيعة . وكان هذا التحول الجديد بمثابة ردّ فعلٍ لفلسفة العصور الوسطى ، التي تقوم ، إلى حد كبير ، على بعض الأفكار الغيبية الثابتة . مثل فكرة : « الخطيئة الأولى » ، وما تنطوي عليه من احتقار للطبيعة البشرية والعقل البشري ، ومحاولة تقييدهما بمختلف أنواع القيود (١) . وكان أول دعاة توحيد إيطاليا سياسياً هو ميكافللي الذي كان يتمتع بالحماس القومي ، والرغبة في توحيد إيطاليا ، وحمايتها من الاضرابات الداخلية والغزو الأجنبي (٢) . وقد بدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر موجة من المشاعرالوطنية بين الفئات المثقّفة في إيطاليا ، عبرّت عنها كتابات أدباء مثل فيتوريو الفييري ، الذي دعا إلى وحدة إيطاليا ١٧٤٩ — ١٨٠٣ وشعراء مثل أرجوفو سكولو ١٧٧٨ — ١٨٢٧ الذي يعتبر رائداً أدبياً للقومية الايطالية ، حيث كرس حياته لخلق مسرح إيطالي يقف على قدم المساواة مع المسرح الفرنسي . (٣) وقال بأنه لا يوجد وطنٌ بدون حرية . وكان يعارض كلّ سلطة ملكية أو كنسيّة ، ويرى أن الكاثوليكية لا تتفق مع الحرية ، وأن الوثنية أفضل لإثارة المشاعر الوطنية . (٤) وقد تركت الثورة الفرنسية أثراً كبيراً في أوربا ، وكانت إيطاليا أكثر البلاد تأثيراً فيها ، إذ أنها أحدثت فيها ثورة في الحياة السياسية البالية بأكملها واكتسحت الأسس القديمة وخلقت الظروف التي يمكن أن تقوم بها أمة إيطاليّة. وعن طريق الثورة الفرنسيةانتقل المثقفون الإيطاليون من « العقلانية العالمية » إلى « القومية الليبرالية » ويرجع السبب في هذا التأثير العميق إلى أن الإيطاليين كانوا طوال القرن السابق يتداولون الأفكار الفرنسية . وجاءت الثورة الفرنسية فاستطاعت أن تجسّد أمامهم نموذجاً للتطلعات التي أيقظتها فيهم هذه الأفكار وتدفعهم إلى العمل من أجل الإصلاح والحرية ، وإيطاليا جديدة (٥)

---

(١) — ف . هرتز : الجنسية في التاريخ والسياسة ص ٢٩٩ اوردها عبد الكريم احمد : المصدر السابق ص ١٧٢

(٢) — عبد الكريم احمد ، المصدر السابق ص ١٧٣

(٣) — المصدر نفسه ص ١٧٣

(٤) — هـ . كون : فكرة القومية ص ٥٠٣ — ٥٠٦

(٥) — هـ . كون : المصدر نفسه ص ٥٠٨ — ٥٠٩

وكانت حركة البعث الإيطالية ، من أهم ظواهر الحركة الرومنسية الّتي انتشرت في أوربا ، في أواخر القرن الثامن عشر . وتعتبر هذه الحركة حركةً مهمة في تاريخ إيطاليا ، حيث كانت أهمّ العوامل الّتي ساعدت على قيام الوحدة السياسية الإيطالية ، حيث ضمت الرواد الأول لحركة « إيطاليا الفتاة » الّتي أنشأها مازيني ، « والمعتدلين » الذين يمثلون كتلة المواجهة و كتلة « الدستوريين » الذين قادهم كافور (١) . .

ويعتبر مازيني رائد النظرية الإيطالية القومية ، فهو يُرى حيث أثرّ على الناس بكتاباته وجاذبيته وجماله وتعصبّه المثالي ، كان بعيداً عن المنفعة ، يعيش عيشة خشنة ،وكل مَنْ لازمه أو عاشره ، كان يشعر بأنّ فيه سحراً فاتناً .وكانت تتمثّل فيه صفات البطل الإ بداعي . وعمّ تأثيره ، حتّى أصبح زعيم الحركة الثورية في إيطاليا ، والمحركَ الأساسيّ للحركة الثورية الدولية ، بما أعطاها من برنامج ومذهب . وهو يعتقد بأن إصلاح الفرد ، لا يمكن أن يكون إلا نتيجةً للاصلاح السياسي . ولذا يدعو الأدب إلى العمل السياسي ، ويقول : « إن موضوع الإ بداعية أن يعطي إلى إيطاليا أدباً قومياً وأصيلاً ، للدفاع بفصاحة عن صالح أفكارِ وضرورات الحركة القومية (٢) . ومن الواجب تعليم الشعب ، ولتصليحه يجب إعطاؤه مثلاً أعلى عظيما . ومفهوم القومية مفهوم طاهر نقيّ سامٍ ، متصاعد إلى عناصر روحانية تماماً ، ويقصد بالأمة عمومَ المواطنين الناطقين بلغة واحدة ، والمشتركين بالمساواة في الحقوق المدنية والسياسية في نيّةٍ مشتركة ، وهي إيقاظ القوىٰ الاجتماعية وتحسينها بالتدريج . » وهو يعرّف القوميةَ بأنها فكرةٌ مشتركة مبدأ مشترك ، هدف مشترك ، الأمة هي تجمّعُ كلّ الناسِ الذين تجمعهم اللغة ، أو بعض الظروف الجغرافية ، أو الدور الذي فرضه التاريخ عليهم ، ويعترفون بمبدأ واحد ، ويسيرون تحت تأثير حق واحد ، لكسب هدف معين واحد . إن

---

(١) ــ عبد الكريم احمد : المصدر السابق ص ١٨٣

(٢) ــ نور الدين حاطوم : المصدر السابق ص ١١٢

النشاط المنسجم ، وأعمال جمع القوى الفرديّة التي يحتويها التجمّع نحو هذا الهدف الوحيد ، تؤلف الحياة القومية . (١) الوطن قبل كل شيء : وعي الوطن . وليس التراب الذي تدوسونه ، والحدود التي وضعتها الطبيعة بين أرضكم وأراضي الغير ، واللغة العذبة التي تطنّ فيه ، إلا الشّكلُ المرئي للوطن. ولكنْ إذا كانت روحُ الوطن لا تقيمُ في بُعْدِ حياتكم الذي يسمىّ الوعي ، فإنّ هذا الشكل يشبه جثّةً لا حياةَ فيها . وأنتم قبردون اسم ، وكتلة أفراد لا شعبٌ. الوطن هو الإيمان بالوطن . وعندما يملك كلٌّ منكم هذا الإيمان ، ويكون مستعداً لسفك دمه في سبيله ، عندئذ تملكون الوطن ، لا قبل ذلك » (٢) ، ومازيني يتجاوز بأفكاره مفهومه للقومية ليسمو إلى مرحلة الانسانية : « القومية هي شيء آخر أيضاً ، هي رسالة ، هي العمل الذي يجب أداؤه على الأرض ، لتحقيق فكرة الله على هذه الأرض ، هي الأثر الذي يخوّله حقّ المدينة « المواطنة » في الإنسانية ، هي التعّميدُ الذي يخوّله طبعَهُ : ويعينّ له مكانته بين الشعوب ، إخوتهِ » (٣) العمل القوميُ لا يقف عند حدود الأمة عند مازيني ، ولاَ ينْضُبُ بخلاص الأمة وتحقيقها . الواجب ، عنده ، أوسع أيضاً : « الإنسانية هي تجمع الأوطان ، الإنسانية هي تحالف الأمم لأداء رسالتها على الأرض بسلام وحبّ » (٤) ومازيني قطع علاقاته مع المسيحية ومع الكنيسة التي تبدو له عقبةً كبرى في تحقيق الوحدة . ولكنّه مع ذلك ، مازال مثاليّاً ومؤمناً بالله . فقد وضع في رأس مذهبه هذه الشعارات الثلاثة : « الله ، الشعب ، الإنسانية » (٥) وكان مذهبه في الوقت نفسه أخلاقاً ، وفي ذلك يقول : « الحياة رسالة ، والفضيلة هي التضحية ، والتضحية وحدها مقدسة » (٦) ويرى بعض الباحثين أنّ مازيني استمد أفكاره هذه من المفكرين الاشتراكيين الفرنسيين من أتباع مدرسة سان سيمون ، وإن كان قد تأثرّ ببعض الأفكار التي

---

(١) ـ نور الدين حاطوم : المصدر السابق ص ١١٣
(٢) ـ المصدر نفسه ص ١١٤
(٣) ـ المصدر نفسه ص ١١٤
(٤) ـ المصدر نفسه ص ١١٤
(٥) ـ المصدر نفسه ص ١١٥
(٦) ـ المصدر نفسه .

استمدها من روسو مباشرة ، أو عن طريق هيردر (١) وكانت قوميته ، من ذلك النوع الذي تميزت به قوميات القرن التاسع عشر والذي اقترن بأفكار سياسية واجتماعية محددة : « القومية ذات المضمون » التي ارتبطت فيها فكرة الجنسية بمفهوم سيادة الأمة « الأمة كائن علوي » ، وكان يرى أن أي نوع آخر من القومية سيختفي حتماً (٢) ، ويرى بأن الله قسم البشر إلى جماعات متميزة ، لكل منها خصائصها وقدراتها ، واعتبر حدود الأقاليم من صنع الله ، وأن لكل أمة إقليمها الذي اختصت به ، وأن بتر أي جزء منه ، يقضي على الكيان القومي كله . ورأى في اللغة والتاريخ المشترك علامة وحدة الأمة ، التي عرفها بأنها : « اتحاد كل أولئك الذين يؤلفون وحدة واحدة ، بمقتضى لغتهم ، والظروف الجغرافية التي يعيشون فيها ، والدور الذي خصهم به التاريخ . » واعتبر أن الدعائم الثلاثة للأمة هي : حق الانتخاب العام ، وحق التعليم ، وحق العمل . وربط دعوته بمفهوم الشعب والثورة عنده : «يجب أن تكون للشعب وان يقوم بالشعب» (٣)

ويعد مازيني مؤسس إيطاليا الفتاة ، من النماذج النادرة في الحركات القومية التي شهدتها اوربا . فقد جمع بين الفكر والعمل ، ولم يقتصر على وضع فلسفة للقومية الإيطالية ، كما فعل فيخته في ألمانيا ، بل نزل إلى الجماهير ، وكون حركة ثورية ، ونادى بالجمهورية ، فأصبحت بفضله إيطاليا الفتاة مثلاً يحتذى للقوميين التقدميين ، لا في أوربا وحدها ، بل في بلاد الشرق أيضاً ، فنحن نعرف قيام حركات تحمل اسم تركيا الفتاة ، والعرب الفتاة (٤)

ـ النظرية الاقتصادية :

تزعم طائفة من الكتاب والمفكرين : أن المصالح الاقتصادية تكون أهم القوى المحركة والموجهة ، في الحياة الاجتماعية والسياسية . ويعتبر هؤلاء « وحدة

(١) ـ هـ . كون : القومية ص ٤١ ـ ٤٢
(٢) ـ ا . هـ . كار : القومية ومابعدها ص ٩
(٣) ـ عبد الكريم احمد : المصدر السابق ص ١٩٧
(٤) ـ صلاح العقاد : دراسة مقارنة للحركات القومية في المانيا ـ ايطاليا ـ الولايات المتحدة ـ تركيا

المصالح الاقتصادية « أسّس الأساس لكل وحدة ، ويقولون : « لا أمةَ دون حياة اقتصادية مشتركة » . ولقد اهتم الماركسيون بمسألة القوميات اهتماماً كبيراً وجعلوها موضوعاً للكثير من الأبحاث والمناقشات النظرية ، والعديد من الخطط والمقررات العلمية . وقد تجلى هذا الاهتمام ، بوجه ، خاص ، بين ماركس روسيا وأوستراليا . ذلك لأن وجود عدد غير قليل من القوميات المختلفة تحت حكم هاتين الدولتين ، كان يثير كثيراً من المشاكل والمسائل ، التي تسترعي الأنظار بشدة ، وتحتّم على الساسة والمفكرين البحث عن أنجع الوسائل لمعالجتها معالجة مجدية (١) .

كان الماركسيون يدْعونَ « عمال العالم » إلى الاتحاد ، ليعملوا يداً واحدة ، استعداداً لتحقيق الانقلاب المنشود . وإذ بهم يشاهدون أن عمّال روسيا أنفسهم أخذوا يتفرّقون إلى شيع وأحزاب عديدة ، يسير معظمها في ركاب الحركات القومية. وقد وصف ستالين نفسه التطورات التي حدثت في نفوس الماركسيين وصفوفهم ، من جراء ذلك ، بالعبارات التالية : « إنهم كانوا يمنون أنفسهم بمستقبل باهر ، وكانوا يكافحون يداً واحدة مستقلين عن قومياتهم الخاصة ، ولسان حالهم يقول : « المسائل المشتركة قبل كل شيء . » ولكن بعد الثورة ، وما أعقبها من أحداث تسرّب الشكّ إلى نفوسهم ، فاخذوا يفترقون بعضهم عن بعض ليعود كلٌ منهم إلى وارثه : « القومية الخاصة » ولسان حالهم يقول : « القضية القومية قبل كل شيء » (٢) .

وطبيعي أنْ لايقف زعماء البلشفية ، وعلى رأسهم لينين وستالين ، أمام هذه

---

(١) ــ ساطع الحصري : ماهي القومية ص ١٦٠

(٢) ــ ساطع الحصري : ماهي القومية ص ١٦١

ــ راجع الحصري : ابحاث مختارة في القومية العربية ص ٢٢٢
لقد عالج الحصري موضوع القومية والحياة الاقتصادية ، وبحث في نظرية ستالين في القومية باسهاب ــ ص ١٥١ ــ ١٨٥ ــ وفي كتابه : ابحاث مختارة في القومية العربية ص٢١٤ــ٢٤٩ــ

الاحداث والتطورات موقف المتفرج ، فأخذوا يبذلون أقصى الجهود للتغلّب عليها ، لما أحدثته من بلبلة . وواصلوا الكتابة والخطابة والنقاش ، في مختلف المناسبات ، يشرحون آراءهم ، وينتقدون آراء مفاوضيهم .

وقد نشرت مقالة لستالين مفصّلة ، ولأول مرة سنة ١٩١٣ ، في مجلة «الحزب البلشفي تحت عنوان : « القومية والاشتراكية الديموقراطية » ثم أعيد طبعها على هيئة كتاب ، سنة ١٩١٤ تحت عنوان : « الماركسية والمسألة القومية » وقد اعتبرت هذه المقالة بمثابة « نظريّة الماركسي الروسي » بوجه عام (١) .

قسم ستالين مقالته إلى سبعة فصول ، عَنْوَنَ الأولى فيها ، بكلمة « الأمة » ، وخصصه لتحديد معنى الأمة . وتعيين مقوّماتها ، وشرح نظريته ببعض التفصيلات التالية :

« ماهي الأمة » ؟ « الأمة ، هي قبل كل شيء ، جماعة معينة من الأفراد . « هذه الجماعة ليست جماعة « رس Race » ، ولا جماعة عشيرة ، بل جماعة أناس تكوّنت تاريخياً » و « الأمة ليست لملومة عارضة ، أو سريعة الزوال ، بل هي جماعة أناس مستقرة » (٢) و « الاشتراك في اللغة ، يكون إحدى الخصائص المميزة للأمة » (٣) ووحدة الأرض ، أيضاً إحدى الخصائص المميزة للأمة.(٤) كما أنّ وحدة الحياة الاقتصادية — أوالتماسك الاقتصادي هي إحدى الخصائص المميزة للأمة » (٥) ، كما انه اعتبر « التكوين النفسي » أو « السجيةالنفسية » التي تتجلى في وحدة الثقافة ، أيضاً إحدى الخصائص المميزةللامة » . (٦)

كما ان ستالين قد كتب في ١٨ آذار سنة ١٩٢٩ رسالة جوابية موجهة إلى

---

(١) — ساطع الحصري : المصدر السابق ص ١٦٢
(٢) — المصدر نفسه ص ١٦٤
(٣) — المصدر نفسه ص ١٦٥
(٤) — المصدر نفسه ص ١٦٦
(٥) — المصدر نفسه ص ١٦٧
(٦) — المصدر نفسه
— راجع الحصري : أبحاث مختارة في القومية العربية ص ٣٢٤ — ٣٢٨

بعض رفاقه ، رد فيها على طائفة من الأسئلة والاقتراحات والانتقادات التي تلقاها حول آرائه في مسألة القوميات ، وهذا ما قاله :

« إن للماركسي الروسي نظرية في الأمة ، مقررة منذ أمد بعيد . »

« والأمة . وفقاً لهذه النظرية — جماعة مستقرة من الناس ، تكونت تاريخياً ، ونشأت على أساس اشتراك العلائم والمقومات الأربع الأساسية التالية : جامعة اللغة وجامعة الأرض ، وجامعة الحياة الاقتصادية ، وجامعة التكوين النفسي ، الذي يتجلى في الخصائص التي تسم الثقافة القومية . ومن المعلوم أن هذه النظرية نالت اعتراف الجميع . في حزبنا (أي : في الحزب الشيوعي السوفيتي) . » وكان ما كتبه ستالين في مفهوم الأمة هذا بعد خمسة عشر عاماً ، في رسالة جوابية يرد فيها على رفاقه : ميكوشوف . ودكولتسوك وآخرين ، كانوا قد كتبوا له يطالبونه بإضافة سمة خاصة أو ركن خامس للقومية هو : « وجود دولة قومية مستقلة » قال : « إني أعتقد أن النظرية التي تقترحانها لمفهوم الأمة مع علاقتها الخاصة ، خاطئة خطأً فاحشاً ، لا يمكن تبريرها من الوجهة النظرية ، ولا من الناحية العلمية ، فلو سلمنا بوجهة نظر كما ، لترتب علينا أن نحصر تقييد الأمة بالشعوب التي تملك دولة خاصة بها ، ومستقلة عن غيرها . وأما جميع الشعوب المظلومة ، والمحرومة من دولة مستقلة خاصة بها فقد وجب علينا أن نحذفها من عداد الأمم ، كما ترتب علينا أن نخرج من نطاق مفهوم الحركة القومية ، التحررية ، جميع حركات نضال الشعوب المظلومة هذا الظلم ، ونضال الشعوب المستعمرة ضد الاستعمار . »(١)

وقد لاقت النظرية الاقتصادية الماركسية الكثير من الانتقادات من بعض الباحثين والمفكرين . في الواقع إن العوامل الاقتصادية تلعب دوراً هاماً في حياة الأفراد ، والجماعات ، وتؤثر تأثيراً قوياً في أحداث التاريخ واتجاهاته .

ولكن ذلك لا يسوغ اعتبار المصالح الاقتصادية ، أسس الأسس في بناء

(١) — عبد الرحمن البزاز : المصدر السابق ص ١٥٩

الوحدة: وحجر الزاوية في صرح القومية ، كما يزعم هؤلاء المغالون. لأن كل أحداث الحياة الاجتماعية والسياسية ، تشهد شهادة قاطعة على أن المصالح الاقتصادية ، إذا كوّنت « رابطة » توحّد أعمال بعض الناس ، فإنها كثيراً ما تكون بعكس ذلك « مدار خلاف »«وعامل تفرقة » بين أناس آخرين (١) . ولا غرابة في ذلك ، لأن المصلحة بوجه عام ليست من الامور « الثابتة » التي تتراءى لجميع الناس على شكل واحد ، وتؤثر فيهم على وتيرة واحدة ، بل هي من الأمور « النسبية » التي يختلف الناس في تقديرها اختلافاً كبيراً ، فضلا عن أن تقديرهم لها يتغير ويتطور بتغيّر الظروف وتوالي الازمان ، لأن هناك « المصالح العاجلة » التي تظهر ثمراتها على الفور ، و « المصالح الآجلة » التي لا يمكن أن تتحقق ، إلا بعد مرور مدة من الزمن (٢) . وفضلاً عن ذلك ، يجب أن يلاحظ : أن « المنفعة والمادة والاقتصاد» ليست كل شيء في حياة الانسان. لأن النوازع والعوامل العاطفية والفكرية أيضاً تلعب دوراً هاماً في حياة الأفراد والجماعات ، حتى أنها لا تخلو من التأثير في الحياة الاقتصادية نفسها (٣) . كما أن الاكتشافات التي أدت إلى أعظم النتائج الاقتصادية ، لم تيسّر إلا بفضل الأبحاث النظرية التي كانت مجردة عن كل غاية وبعيدة عن كل ملاحظة اقتصادية (٤) .

فالمصالح الاقتصادية ، هي أقل الأمور التصاقاً بالقوميات ، وأشد خضوعاً لسلطات الدولة . وإن ستالين كان قد سخّف بشدّة وبحق — رأي القائلين بأن الدولة يجب أن تعتبر من المقومات الأساسية للأمة — لأننا نعلم أن الحياة الاقتصادية ترتبط بالدولة ارتباطاً وثيقاً ، فاستبعاد الدولة من عداد مقومات الأمة الأساسية ، يستلزم — منطقياً — استبعاد الحياة الاقتصادية الثابتة لها ، أيضاً من عداد المقومات الأساسية . وأمّا استبعاد الدول مع استبقاء الاقتصاد ، فيدل على تناقض صريح ، لا يمكن الدفاع عنه في وجه من الوجوه . فالحدود الجمركية تنشأ على حدود الدول

---

(١) — ساطع الحصري : ماهي القومية ص ١٥١
(٢) — المصدر نفسه ص ١٥٢
(٣) — المصدر نفسه ص ١٥٤
(٤) — المصدر نفسه ص ١٥٥

لا على حدود الامم (١) . فالاقتصاديات تقوي الأمة ، ولكنها لا تخلقا، فالقول : لا أمة دون اقتصاد مشترك، لا يقل سخافة عن القول: لا أمة دون دولة مشتركة(٢). لذلك فإن نظرية ستالين تشبه خطة سياسية أكثر مما تشبه « نظرية علمية » فالماركسيون الروس ، كانوا ينظرون إلى قضايا القوميات من زوايا خاصة ، — تحت ظروف خاصة — تتغلب فيها الرغبة في التوصل إلى خليط سياسة ناجعة ، على نزعة الوصول إلى حقائق علمية مجردة (٣) .

ويرى بعض الباحثين أن العوامل الاقتصادية تدخل في تطور الأمم القومية ، بأنواع من الأساليب مذهلة ، وأمثال هذه العوامل تلوح ضخمة بشكل خاص — وربما كانت كذلك حتى بصورة خداعة — في الوضع الاستعماري ، حيث يكون التهافت على الكسب المادي شديداً جداً من جهة ، والاشمئزاز من الاستغلال مريراً جداً ، من الجهة الاخرى ، ومع ذلك فإن الأمم ليست كيانات اقتصادية محكمة بالفطرة ، ولا هي حصيلة عمليات اقتصادية ، مهما تكن غير ذلك . ومع أن العوامل الاقتصادية لا تزال من نواح كثيرة ، ذات أهمية كبيرة في إثارة الوعي القومي ، فإنها لا تقوم إلا بدور عرضي في تشكيل الأمم ذاتها (٤) .

فالمفهوم القائل بأن الأمة مجتمع يتميز بأي تماسك اقتصادي طبيعي ، غير التماسك الذي تجليه الوحدة السياسية والمخالطة المحلية بين الجيران ، انما هو أمر لا يتفق مع الحقيقة (٥) ،

ويرى بعض الباحثين أن الشيوعية قد اعترفت « بالمسألة القومية » اعترافاً واقعياً ، بمعنى أنها أحست بوجودها الفعلي — وخاصة في روسيا — وعملت على دراستها ، وإيجاد السبيل لاضعاف شأنها ، وتحقيق العالمية التي تدعو إليها .

---

(١) — المصدر نفسه ص ١٧١

(٢) — ساطع الحصري : ماهي القومية ص ١٧٤

(٣) — المصدر نفسه ص ١٧٦ — ١٧٧

(٤) — روبرت امرسن : من الاستعمار الى الاستقلال ، ترجمة نقولا الدر ص ٢٠٦

(٥) — روبرت امرسن : المصدر نفسه ص ٢١٠ — ٢١١.

وفي الحقيقة : فإن الشيوعية لا تؤمن ، من حيث المبدأ ، بالقومية ، وإنّ دعوتها الأساسية قائمة على أساس من إزالة الحدود بين الأقطار والقوميات ، وإقامة الدولة التي تسيطر عليها « البلوريتاريا » تمهيداً لازالة الدولة كلياً ، وتحقيق الشيوعية في معناها الكامل ، حيث لا دولة ، ولا نظام ، ولا طبقات . . . (١)

« فالشيوعية لا تؤمن بالقومية ، وإنّ العمال لا أوطان لهم . إن الخلافات القومية صائرة إلى الزوال . . . وإنّ سيطرة الكادحين شرعت الخطى في هذا الشأن » ولقد انتقد ماركس وأنجلز ، في جميع كتاباتهما ، المبدأ القومي . وأنهما كانا يعتقدان : « أن توحيد جهود الكادحين في الأقطار المتمدنة هو الشرط الأول لتحررهم ، وأنهم يجب أن يفكروا بوصفهم عمالاً ، قبل كل شيء ، بغض النظر عن الأقوام التي ينتسبون إليها . وكانا يعتبران القضايا القومية ثانوية ، بالنسبة لقضايا العمال والصراع الطبقي (٢) « فالطبقة العاملة يجب أن تكون آخر الطبقات التي تسحرها الفكرة القومية » وقد دعا كلّ من ماركس وانجلز صراحة إلى وجوب إزالة القوميات من على سطح الأرض ، باعتبارها مجرّد اختراعات برجوازية (٣) . إن النظريات والأفكار والمبادىء التي أعلنها قادة الفكر الشيوعي وزعماؤه حول القومية ، قد اصطدمت بواقع الحياة ، حينما استحالت الشيوعية من مجرّد مبدأ عقائدي نظري ، إلى سياسة دولة واقعية ، تواجه مشكلات الحياة العديدة المتجددة.ولقد اضطر لينين ،بوصفه رئيساً لحكومة ثورية في روسيا ،أنْ يعترف بالقوميات المختلفة اعترافاً واقعياً على الأقل . وقد قُدر له أنْ يواجه مشكلات فعلية لم يكنْ من المعقول أن يكون « كارل ماركس » قد واجهها ، وصار على لينين أنْ يجد طريقه في حل هذه المشكلات ، ساعياً إلى التأليف بين النظريات المعلنة ، والواقع المحسوس . ففي الاتحاد السوفياتي قوميات متعددة ، أكثر من مائة وثمانين قومية متمايزة ، وكان فيها نحوٌ من مائة وخمسين لغة

(١) ـ البيان الشيوعي ، اوردها البزاز في كتابه : بحوث في القومية العربية ص ١٦٤

(٢) ـ المصدر السابق ص ١٦٥

(٣) ـ عبد الرحمن البزاز ، المصدر السابق ص ١٦٦

مختلفة (١) ، وما تكوين « دول متحدة » تقوم على أساس الاعتراف بالقوميات المختلفة — مع محاولة توجيهها تدريجياً —الوجهة التي تُريدُ الشيوعية، إلا اعترافاً لا مناص منه بالقومية . وهكذا لا بدّ من إضافة « الحرية القومية » أو « مبدأ تقرير المصير » إلى مبادىء الثورة الأساسية الثلاثة (السلام ، والأرض ، والاشتراكية) كما تجلّى ذلك في إعلان وثيقة حقوق الشعوب الروسية المعلنة في ١٦ نوفمبر ١٩١٧ أي بعد إعلان الثورة بفترة قصيرة . (٢) ولقد أنيطتْ « بستالين » مهام القوميات عند قيام حكومة الثورة تحت زعامة « لينين » ولقد كان لستالين نصوص واضحة في النص الصريح على القوميات المختلفة ، ورعايتها في ظل النظام الدستوريّ الجديد . ثم لمّا أعاد ستالين وضع الدستور عام١٩٣٦جاء في الأسباب الموجبه له: « إن مشروع الدستور الجديد للاتحاد السوفيتي أمميّ في أساسه » . وهو يقرر الحقيقة التالية : « إن لجميع القوميات والعناصر حقوقاً متساوية » . وقد تأكد مبدأ الاعتراف بالقوميات في الدستور (٣) . وبقيام الحرب العالمية الثانية تعرض الاتحاد السوفيتي لغزو قويّ جبّارة ، وبعد أن أخذت مدنه وجمهورياته تتهاوى تباعاً أمام العدو الزاحف ، شعروا جميعاً بأن إذكاء الروح القومية صار أمراً حتمياً في الدفاع عن كيان الوطن .

وأخذت الدعاية السوفيتية تتجه اتجاهاً جديداً ، وصار الجنود يلقنون بأن حربهم ضد الغزاة من الألمان ، لا يحاربون دولة رأسمالية فحسب ، بل إنهم يدافعون عن أوطانهم ، ويحاربون من أجل روسيا ، بما لها من ذكريات الماضي وأمجاده ، وبما توحيه من آمال الحاضر والمستقبل . والذي يمكن قوله من هذا كله، أن الأحداث والنكبات علّمت السوفييت بأنّ هناك قيماً روحية تعمل في نفوس الأفراد وضمائرهم ، وتدفعهم قُدُماً للتضحية في سبيلها بأموالهم وبأنفسهم ، وأنّ تلك القيم لا يمكن أن تقوم مادياً ، بل لا يمكن أن تفسر على أساس مادي(٤).

(١) — عبد الرحمن البزاز ، المصدر السابق ص ١٦٧
(٢) — المصدر نفسه ، ص ١٦٨
(٣) — انظر المواد : ٣٣ — ٣٠ — ٣٧ — ٤ من الدستور السو
— اوردها البزاز في كتابه السابق ص ١٦٩
(٤) — المصدر نفسه ص ١٧٣



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المبحث الرابع :
دور القومية في تحقيق الأمة

يرى بعض الباحثين أنه في العصور الوسيطة : لم تكن للقومية أهمية في الوجود الإنساني . كان الوجود الإنساني آنذاك، وجوداً قبلياً أو إقطاعياً أو دينياً . وكانت الدول تقوم على أساس هذا النوع. ثم كانت الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر . وكان ظهور الطبقة الثانية ،أي الطبقة البرجوازية ، وكانت الرأسمالية ونظامها الاقتصادي . وكان من جراء ذلك ،أن بدأت تتبلور فكرة القومية، وبدأالوجود الإنساني يتحول من وجود إقطاعي وديني إلى وجود قومي(١).

والمعترف عليه أن تاريخ القرن التاسع عشر والقرن العشرين ،مطبوع بطابع الحركات القومية ، وأن تاريخ هذه الحركات يدعونا الأن نتظر إلى التاريخ من وجهة نظر الفكرة القومية والمبدأ القومي . فالفكرة يقصد بهامفهوم القومية ، والمبدأ يراد منه تبني الفكرة هدفاً وغاية ومبرراً للسياسة المتبعة . (٢)

ولقد أخذت قضية القوميات ، ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ، شكلين

---

(١) — جورج حنا : معنى القوميه العربية ص ١١

— راجع عبد الكريم احمد ، المصدر السابق ص ١٢٠ — ١٢٥

(٢) — نور الدين حاطوم : دراسات مقارنة في القوميات الالمانية والايطالية والامريكية والهندية ص٣

متكاملين غالباً . فمن جهة كانت القومية قوة تجمّع ؛ ومن جهة أخرى كانت قوة تفتيت : لقد حملت قوة التجمّع الشعوب ، التي تنتمي إلى قومية واحدة ، وتعيش في دول مختلفة ، إلى الاتحاد في دولة واحدة . ولذا كان هدف هذه الحركة تشكيل الوحدات القومية مقام التجزئة السياسية . وأما قوة التفتيت ، فقد دفعت الشعوب الخاضعة لسيطرة دولة أجنبية عنها ، إلى التحرر في نير هذه السيطرة وإقامة الدولة القومية . وهذه حال الأقليات القومية . أو حال بلد احتلّه الأجانب فتقاسموه . واختصّ كل واحد منهم بجزء منه (١) .

ويذهب بعض المفكرين إلى أنّ كافة الباحثين قد اتفقت على تسمية القرن التاسع عشر ، باسم : « عصر القوميات » وذلك بالنظر إلى اتجاهاته السياسية الأساسية . لأنّ الأحداث السياسية الهامة التي غيّرت معالم خارطة أوربا السياسية ، خلال القرن المذكور ، إنما حدثت من جرّاء تغلغل الفكرة القومية في نفوس الأمم الأوربية ، وانتصار مبدأ – « حقوق القوميات » في الميادين الدولية.وإنّ « القومية » ما كانت تلعب دوراً يذكر في تكوين الدول وتخطيط حدودها قبل القرن المذكور . كان في أوربا عدة أمم موزعة بين دول مختلفة . وبعكس ذلك ، كانت عدة دول مسيطرة على أمم مختلفة . وإنّ حدود هذه الدول كانت تُقررّ ، في أغلب الأحيان ، بنصوص المعاهدات التي تعقد بعد الحروب . وكانت تتغيّرُ في بعض الأحوال ، من جرّاء زواج الملوك أو وفاتهم في ظروف خاصة . تكتسبُ خطورةً حسب أحكام وراثة العرش ، في الممالك المختلفة. وكثيراً ما كانت تنتقل بعض البلاد من حكم مملكة إلى حكم مملكة أخرى ، عن طريق الفتح أو الصّداق أو الميراث ، دون أنْ يلتفت إلى طبيعة سكانها ، وعلاقتهم بسكان المملكة التي تنفصل عنها ، أو التي تنضمُّ إليها . (٢)

فمن المعلوم أن حروب نابليون ، والدول المتحالفة التي حاربت ضده وتغلّبتْ

(١) – نور الدين حاطوم : تاريخ الحركات القومية ص ١٢
– راجع كذلك كتابه : دراسات مقارنة ص ١١

(٢) – ساطع الحصري : نشأة الفكرة القومية

عليه ، أخذت على عاتقها مهمة « اعادة تنظيم أوربا » فقررّت العمل بمبدأ « حقوق الملوك الشرعية » ولذلك أعادت الأمراء والملوكَ إلى عروشهم السابقة ، باستثناء الذين ناصروا نابليون وحاربوا معه . ولهذا السبب ظلت خارطة أوربا السياسية ، بعد مؤتمر فيينّا أيضاً ، بعيدةً كلّ البعد عن الاعتبارات القومية . فالألمان ظلوا منقسمين بين عشرات الدول والدويلات المستقلة . والطليان موزعين على ثماني وحدات سياسية . والبولونيون مقسومين بين ثلاث دول قومية . واليوغسلافيون خاضعين إلى حكم دولتين عظيمتين . بينما ظلّت إمبراطورية النمسا تحكم بلاداً شاسعة تقطنها أمم مختلفة : ألمان ، مجر ، طليان ، رومان ، تشيك وسلوفاك ، بولونيون ، يوغسلاف ، روس . ومن المعلوم أنه في ذلك العهد كانت السلطة العثمانية تضم في قسمها الأوربي ستّ قوميات مختلفة : يونان ، بلغار ، ألبان ، يوغسلاف ، رومان أتراك ، كما أن بريطّانيا العظمى كانت تسيطر — في أوربا نفسها — على إيرلندا من ناحية ،وعلى الجزر اليونانية الواقعة في بحر الادرايتيك ، من ناحية أخرى . وأما روسيا فكانت تجمع تحت حكمها قوميات أوربية عديدة ، أهمها : الفنلانديون والبولونيون والاوكرانيون . . . (وكل ذلك : بقطع النظر عما كانت تحكمه هذه الدول من البلاد الكائنة خارج القارة الأوربية) .

وخلاصة القول إن حدود الدّول في أوربا ظلت — بعد مقررات وتشكيلات مؤتمر فيينا أيضاً — مختلفة عن حدود القوميات اختلافاً كبيراً جداً .

وبعد هذا المؤتمر ، أخذت الاحوال تتبدل بصورة تدريجية ، في اتجاه عام : هو الاتجاه نحو تكوين « دول قومية » في جميع أنحاء القارة الاوربية . فخلال السنوات التي مضت بين سنة ١٨٢١ وسنة ١٩٢١ توحّدت ألمانيا ، فكونّتْ امبراطورية قامت مقام الدول والدويلات الألمانية الكثيرة . وتوحّدتْ إيطاليا ، بعد أن حررتْ جميعَ أقطارها من الحكم الأجنبيّ ، ومن حكم الملوك والأمراء الإقليميين . واستقلت بولونيا ، ووحدت أقطارها الثلاثة التي كانت مقسمة بين

روسيا وألمانيا والنمسا . وتكونَتْ دولة يوغسلافيا التي كانت أقطارها موزعة بين إمبراطورية النمسا ، وبين السلطنة العثمانية . وفضلاً عن ذلك ، انفصلت فنلندا عن روسيا ، والنروج عن السويد وبلجيكا عن هولندا ، كما تكونت عدّة دول جديدة : اليونان ، رومانيا ، بلغاريا ، ألبانيا ، تشيكوسلوفاكيا ، وانفصلت الجزر اليونانية عن بريطانيا العظمى ، وانضمت إلى الدولة اليونانية . ومقابل ذلك انقرضت امبراطوريتا النمسا والمجر ، كما انقرضت السلطنة العثمانية . « إن كلّ هذه التبدّلاتِ والتطوّراتِ العظيمة ، إنما أُحْدِثَتْ وفق مقتضيات : « مبدأ القوميات » . استقلال الأمم عن الدول الأجنبية التي كانت تحكمها ، واتحاد الأمم التي كانت مجزأة ، وموزعة بين دول عديدة . وبعكس ذلك ، تَفَكُّكُ أوصال الدول التي كانت تحكم أمماً مختلفة . وبتعبير أقصر : تكوُّنُ الدولِ القومية (١)

إن العامل الأساسي الذي أنتج هذه التحوّلات السياسية الخطيرة ، بهذه السرعة الخارقة ، كان : « نشوء الفكرة القومية » وتغلغلها في نفوس الشعوب تغلغلاً جعلها من القوى « المؤثرة » و « المبادىء الفعّالة » في تكوين الدول وتوجيه السياسة الدّولية .

ويمكن تلخيص هذه الفكرة - - من حيث الأساس ، في وجوب تأسيس الدول على أساس « القوميات » . لأن كل أمةٍ من الأمم تكوّنُ « عضويةً اجتماعيةً طبيعيةً » ذات كيان معنويّ خاص ، فيحق لها أنْ تستقل في إدارة شؤونها ، دون أنْ تخضع لمشيئة أمة أخرى ، وأنْ تؤسسَ « دولةً خاصة بها » مستقلة ومنفصلة عن غيرها (٢)

---

(١) ـ ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٧ ـ ١٠
ـ للمزيد من التفصيلات عن تاريخ هذه الحركات ، لاحظ في كتاب نور الدين حاطوم : تاريخ الحركات القومية ، فهو مؤلف من مقدمة وستة فصول ، نبحث في الاصول العقائدية لمبدأ القومية والاصول التاريخية للقوميات الاوروبية ، اوربة النابوليونية والقوميات ، أوربة ١٨١٥ ، اليونان اول دولة قومية .
(٢) ـ ساطع الحصري : نشوء الفكرة القومية ص ١٠

إن هذه التطورات والتقلبات السياسية حدثت في تآريخ مختلفة ، وبعد سلسلة طويلة من التطورات والأحداث الفكرية والإقتصادية والإجتماعية ، ومن الثورات والحروب الداخلية والخارجية . ويمكن تقسيم هذه التطورات والأحداث التي أدت إلى تكوين الدول القومية إلى :

١) ـ نشوء الوعي القومي عند الأمم الأوروبية .

٢) ـ قيام التنازع بين الأمم المحكومة والدول الحاكمة .

٣) ـ تدخّل الدول الأوربية الأخرى في هذه المنازعات (١) .

ويرى بعض الباحثين ، أن الاختلاف في وجهات النظر فيما يتعلق بالقومية، لا يقتصر على عناصرها ومقوّماتها وتعريفها فحسب ، بل يشمل تاريخ بدايتها الأولى . وهناك في هذا الصدّد مجموعتان من الآراء : الأولى يعتبر أصحابها الشعورَ القوميَّ ظاهرةً طبيعية ملازمةً للانسان ، منذ أن وُجدَ المجتمعُ البشري وأنّ بعض السّمات القومية قديمةٌ قِدَمَ الإنسانية نفسها . وذهب هؤلاء إلى القول بأنّ التاريخ على مرّ العصور ، شهد بروز الشعور القومي في التمسك العميق من جانب الناس بأرضهم وتقاليدهم والسلطة القائمة في إقليمهم . (٢) وذهب بعض آخر إلى وجود « أمم » في أوربا قبل بداية التاريخ المكتوب (٣) .

أمّا أصحاب المجموعة الثانية ، فقد رأوا أن القوميّةَ ظاهرةٌ حديثة نسبياً ، لم تعرفها المجتمعات البشرية القديمة . فمعظم الناس في العصر الحديث يقبلون القومية على أنها طبيعةٌ ، ولا يدركون إلى أيّ حدّ هي جديدة . « ولعلها بدأت أول ما بدأت بجان دارك (في حرب المائة عام) ثم تلاشت في فرنسا إبّان الحروب

---

(١) ـ ساطع الحصري : ماهي القومية ص ١١

(٢) ـ هـ . كون : القومية ص ٩

(٣) ـ ارنست باكر : الطابع القومي ص ٢٤١

E, Parkr: National Character - London 1948

الدينية . وولدت من جديد في عهد الثورة الفرنسية » (١) والذين يعتبرون القوميّة ظاهرةً حديثةً ، يرون أنالقومية لا ترجع بصفة عامّة إلى ما قبل الثورة الفرنسية بكثير ، وإن الظواهر التي لوحظت قبل ذلك التاريخ ، لا يمكن أن تُعتبرَ ظواهرَ قوميّةً ، بالمعنى الحديث . ويتّجهون إلى الفصل بين : « القومية الحديثة » و« الظواهر » السابقة عليها، على أساس أنّ الأولى تتميّزُ عن الثانية بأنها تتضمن مفهومَ « الدولة القومية » التي تُمثّل التجسيدَ الكاملَ للمشاعر القومية ، أو كما يقول بعض الباحثين إنها « تختلف عن كل الصّور السابقة التي صبغت في أيديولوجيّتهامن أنّها تسعى إلىالحصول علىأجهزة الدولة لتعبرّ بها عن نفسها(٢) ».

وفي مطلع القرن السادس عشر ارتفع صوت ميكافللي بدعوة ، يعتبرها الكثير من الكتّاب ، البدايةَ الحقيقيةَ لظاهرة القومية . ويفيد بعض المفكرين إلى أنّ ميكافللي جاء في مطلع القرن السادس عشر ليعبرّ عن الأحداث الكبرى التي كانت تجتاح أوربا في ذلك الوقت ، وما صاحبها من تغيير في النظرية السياسية ؛ وأنهّ رأى أكبرَ من أيّ مفكر آخر في عصره ، اتجّاهَ التطور السياسي في أوربا بوضوح ،ويعتبرونه خالقَ المفهومِ الذي تباورتْ فيهالدولةُ بالمعنى السياسي الحديث – بل إنّ لفظ « دولة » لم ينتشر كاسم للكيان السياسي ذي السيادة ، في اللغة الحديثة ، إلا عن طريق كتاباته (٣) . لقد كانت إيطاليا في عهد ميكافللي ، ولعدة قرون بعده ، منقسمة على نفسها سياسياً وتتألف من عدد كبير من الدول المستقلة التي تقوم على أساس المدن . وهذا ما أثار في نفس ميكافللي ، شعوراً قويّاً اعتبره بعضٌ دعوةً قومية محضة . يقول في كتابه « الأمير » : إن بلادنا ، وقد صارت

---

(١) – ب . رسل : آمال جديدة في عالم متغير ص ٦٧

B. Russel : HoPes For A Changin Worlo, London 1951

(٢) – هـ – لاسكي : قواعد السياسة ص ٢١٨

H. Lasky : Grammer of Politis, London. 4 Thed. 1955

(٣) – جورج ، هـ . ساباين : تاريخ النظرية السياسية ص ٣٣٥ و ٣٥١

G. H. Sabin: : Ahistory of Political Theory. New York 3 Rd Ed 1961

بلا حياة تقريباً ، لا تزال تنتظر من يضمّدُ جراحها ، ويضع حدّاً لما تعانيه لمبارديا من خراب ونهب وما تعانيه نابولي وتوسكانا من افتئات ، ويشفي هذه الجراح التي صارت قروحاً دامية ، وإنها مستعدة وتواقة للسير في ظل أيّ علَم ، إذا كان هناك من يرفعه (١) » .

ولكنّ مثل هذا الرأي ينطوي على تجاوز لمفهوم القومية ، كما يرى بعض المفكرين . ولكن مما لاشك فيه أن مصدر الوحي الحقيقي لمعظم كتابات ميكافللي كان التطلع إلى توحيد إيطاليا ، أو « خلق إيطاليا موحّدة سعيدة » كما يقول هو نفسه في فاتحة كتاب « الأمير » واستعادة مجد جمهورية روما القديمة » (٢) . ويرى بعض الباحثين أنه في حوالي ١٧٦٠ – ١٧٧٠ قامت في مختلف أنحاء أوربة عدّةُ ظاهرات بدت في مطاليبَ قومية . ففي إيطاليا نجدها في آثار المؤرخَيْن : مافئيّي (١٦٧٥ – ١٧٥٥) وموراتوري (١٦٧٢ – ١٧٥٠) وفي جنوب شرقي أوربة ألّف الأب بيزي عام ١٧٦٢ تاريخ الشعب السلافي البلغاريّ والقياصرة والقديسين في بلغاريا . وفي حملة روسيا ضد تركيا عام ١٧٧٠ قامت حركة يونانية هزّت شبه الجزيرة والجزر . وفي بلاد الشمال نُشرتْ في عام ١٧٦٠ أولُ ميثولوجيا اسكندنافية باللّغة الألمانية . وفي عام ١٧٧٢ ألّفَ جيرارد توينتغ أوّلَ تاريخ للنروج وبعد بضعة أشهر ، ألّفَ أوّلُ نشيدٍ وطني نوتور فيجي ، وفي عام ١٧٧١ ألّفَ نشيدٌ مماثل في فنلندة . وفي ألمانيا ألّفَ غوتيه عام ١٧٧٣ قطعتَه المسماة : «غوتزفون برليشنفين » وهي أوّلُ قطعةٍ ذاتُ موضوع ألمانيّ قوميّ . وفي البلاد المنخفضة ، بُدِىءَ ببعث اسم بلجيكا . لقد كانت هذه الظاهرات معاصرةً لبرنامج الاستقلال والاتحاد ، الذي وضعه صموئيل آدامز في ماساتشوستّي في الولايات المتحدة شتاء عام ١٧٧٢ – ١٧٧٣ وكذلك تقسيم بولونيا عام ١٧٧٢ هز

---

(١) – ك . هيز : مقالات في القومية ص ١٨ حاشية (١) .

K. Hyes : Essays on Nationalism of Modern Europ. New York 1939 .

(٢) – ل.س ونلاس : تاريخ الفكر السياسي ص ١١٨

L.S. Wanlass ; Gettells History of Politics Sth Pr 1958 U.S.A.

أوربة هزة عنيفة . ولم يكن كل حادث من هذه الحوادث جليّاً ، ولم يكن في هذه الأفكار المضطربة دقة ، أو مفهوم واضح للقومية . غير أنّ المهمّ هو أنّ هذه الوقائع وُجدتْ معاً ، وتعممت . وهذا يدل على انتشار بعض الأفكار الجديدة في أوربة كلها . (١)

ويرى بعض الباحثين أن أخصبَ البيئات لنشوء الفكرة القومية ، كانت البلاد الالمانية . لأن الألمان كانوا قد أحرزوا مكانة سامية جداً في ميادين العلم والادب . ولكنهم ظلوا ضعفاء بكل معنى الكلمة — في ميدان السياسة ، بسبب انقسامهم إلى دول ودويلات كثيرة (٢) . كما نجد أن معظم دعاة القومية وزعمائها في مختلف البلاد الأوربية ، قد تلقّوا أولى دروس القومية ، من مفكري الأمة الألمانية وكتابها (٣) . ويعتبر الكثيرون أفكار جان جاك روسو البدايةَ الأولى الحقيقية للافكار السياسية والاجتماعية : التي انبثق منها مضمون الفكر القومي الحديث . فبالاضافة إلى دوره في تحويل مفهوم السيادة إلى مبدأ : « سيادة الأمة » عن طريق نظرية العقد الاجتماعي : وفكرة الارادة العامة ، كان لتصورّه عن الكيان السياسي المترابط القائم على حرية المواطن ، ولفكرته عن ضرورة المساواةبين أبناء المجتمع الواحد ، أثر كبير في الأفكار السياسية والاجتماعية التي صاحبت الحركات القومية الحديثة . فمفهوم روسو في المجتمع السياسي يمنح الأفراد حقّ حكمِ أنفسهم ، كمجموعة ، مقابل ما كان يتمتع به كلّ فردٍ منهم من حرية بدائية . فعنده أنّ الناس ولدوا أحراراً ؛ ويجب أن يظلوا كذلك ، كما جاء في العبارة الأولى من كتابه الرئيسي : « العقد الاجتماعي » ولكنّ ممارسة هذه الحرية في أي مجتمع من الناس ، تتطلّبُ تنسيقاً بينهم ، حتى لا تكونَ حريةُ أيٍّ منهم ، افتئاتاً على حرية الآخرين : ومن ثم يجب : « إيجاد نوع من الاتحاد تُستخدمُ فيه قوةُ المجتمع ، ككلّ ، لحماية شخصِ كلِّ عضوٍ فيه وممتلكاته . بحيث أن كلّ واحدٍ منهم عندما يتحدّ مع زملائه . إنما يطيع إرادته هو ، ويظلّ حرّاً . كما كان من قبل » (٤) .

(١) — نور الدين حاطوم : تاريخ الحركات القومية ص ٢٧ — ٢٨
(٢) — ساطع الحصري : ماهي القومية ص ١١
(٣) — المصدر نفسه ص ١٢
(٤) — جان جاك روسو : العقد الاجتماعي ، الفصل السادس من الكتاب الاول .
J.J. Rosseau ; Social Contraoct (Theworld's Classics) 1958

وهناك مفكرون آخرون ، يربطون بين القومية والديمقراطية ، وتعني « حكومة الشعب » في اليونانية . وتختلف آراء المفكرين في الديمقراطية ، فهي تعني عند بعضهم : « نوعاً من أنواع الحكم » في حين تعني ، بالنسبة لفريق آخر : « طريقة للحياة الاجتماعية » . وهي تعني بالنسبة لفريق ثالث : « فلسفة من الفلسفات » . كما أن الديمقراطية ، قد أضيفت لها صيغ أخرى فهناك ما يعرف « بالديمقراطية السياسية Political Democracy أو الديمقراطية الحرة . Liberal democracy

كما يوجد هناك ما يسمى « بالديمقراطية الاجتماعية ، أو الديمقراطية الاقتصادية ، أو الديمقراطية غير السياسية » أحياناً (١) .

Non Political Democracy Econmic Democracy, Social Demecracy

ويعمد بعضهم إلى تحديد العلاقة القومية والديمقراطية بصورة أكثر دقة فيقولون : « إن الديمقراطية جلبت القومية في أعقابها » (٢) ويحدد بعضهم العلاقة بين القومية والديمقراطية فيوحدون بينهما ، بتعريفهم للقومية ذاتها بأنها ظاهرة انبثقت في القرن الثاني عشر — عصر الاستنارة — كحركة سياسية تعمل على الحد من سلطة الحكومات ، وتأكيد الحقوق المدنية ، وكان هدفها هو خلق مجتمع مدنيّ عقلانيّ تحرريّ يمثّل الطبقة الوسطى (٣) . ويمضون في التحديد ذاهبين إلى أن التركيز الجديد على الوطن في منصف القرن الثامن عشر ، كان أقل من التأكيد على حرية المواطن (٤) . ويؤكد كثيرون أن الارتباط بين الديمقراطية والقومية ، بدأ منذ الثورة الفرنسية ، بصفة خاصة . وأن القومية في الثورة الفرنسية كانت تعني بصفة عامة : الديمقراطية وحقوق الإنسان (٥) . وقد كان لهذا المضمون الديمقراطي للقومية ، وما زال له ، تأثير بالغ في مسيرة الحركات القومية .

(١) — عبد الرحمن البزاز : بحوث في القومية العربية ص ٢٧٦
(٢) — لد . هز : مقالات في القومية ص ٤٨

K. Hayes : Essays on Nationalism. New York. 1926

(٣) — هـ ، كون : القومية ص ٢٩
(٤) — المصدر السابق . ص ٢١٨
(٥) — جورج سابين : تاريخ النظرية السياسية ص ٩٤

ومهما كان للأفكار الواردة ومثليها من آثار في نمو الفكر القومي : فمما لا شك فيه أنّ النظريات القومية في أوربا لم تتميز وتتبلور ، إلاّ في مدرستين أساسيتين – كما يجزم بعض الباحثين – هما : المدرسة الفرنسية والمدرسة الألمانية. وفي هاتين المدرستين تنعكس عبقرية الشعبين ، أو بتعبير آخر ، طبعهما ، ونفسيتهما ، اللذان يعتبران عنصرين دائمين في التاريخ . وهذا الدوام في نفسية الشعبين يؤثر في طبع شخصيتهما ، ويعكس شرائط نموّهما التاريخي (١) . ولقد شرحنا هاتين النظريتين في المبحث السابق ، وذكرنا أنّ الأولى تعتمد اللغة ، وتعتبرها أسّ الأساس في القومية . والثانية تعتبر « الارادة المشتركة » أسس الأساس أيضاً في القومية (٢) . ومما يلفت النظر أن الكثيرين من الساسة والمفكرين في مختلف أنحاء أوربا ، لم يقدّروا ، في باديء الأمر – القوةّ الكامنةّ في « الفكرة القومية » فاستخفّوا بها ، وهزئوا بنزعات الانفصال والاتحاد التي كانت تستند إليها ، فبعضهم زعم أنها وليدة الوهم والخيال ، وقال آخرون أنها من الآراء الطارئة التي ستذهب مع الريح . واعتبرها بعض آخر من الآراء الهدامة التي تخلق الفوضى ، وتحول دون استقرار الأمن والسلام . وأخذ بعضهم يكافح هذه الفكرة بكلّ شدة ، وبكل اهتمام ، فالسياسيّ النمسويّ الشهير « مترنيخ » كان يهزأ بفكرة الوحدة الايطالية ويقول : « لا رابطة تربط مختلف الأقطار في إيطاليا غير التسمية الجغرافية » . والسياسي الانجليزي المعروف « ديزرائيلي » وصف الفكرة القومية بقوله : « قد خلقها جماعةٌ من الطلاّب المحرومين من المخ ، ومن الأساتذة الموغلين في التعصب (٣) » . أماّ السياسي الفرنسي الشهير : « متيار » فقد قال عن مبدأ القوميات : « أنا لا أعرف مبدأً أشد سخافة من هذا المبدأ ، وأقدرَ منه على الهدم والتخريب » .

---

(١) – نور الدين حاطوم – المصدر السابق ص ٢٨

(٢) – لاحظ نور الدين حاطوم ، المصدر السابق .
– للاطلاع على المزيد من التفصيلات عن هاتين المدرستين من ص ٢٨ – ٥١ وكذلك ساطع الحصري في كتابه : ماهي القومية ص ٥٣ – ٧٥ ومن ١٢١ – ١٢٤

(٣) – ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٢٢

كما أن جماعة رجال الدين الكاثوليكي وسَموا « الفكرة القومية » بالكفر والضلال ، وأنها دليل صريح على غضب الخالق الأعلى . هذا بالاضافة إلى العداء المتدخل لفكرة القومية من قبل الماركسية ، ومقابل هؤلاء وأمثالهم ، ظهر العديد من الكتّاب والمفكرين ، الذين أدركوا مافي الفكرة القومية من قوة خلاقة ، وبدأوا بالانقلابات التي ستنجم عنها . فان فيختة ، في ألمانيا ، في إحدى خطبه ، شبّه الفكرة القومية بصورة إسرافيل : إنها تحيي الأموات . فالمانيا التي كانت أشلاء ستتجمّع وتتناظر ، وتعود إلى الحياة بفضل الولي القومي الذي سيحمل « صورة إسرافيل » يوم البعث والنشور(١) والكاتب الفرنسي « هانري مارتن » تنبأ للفكرة القومية بمستقبل زاهر ، وأنها ستتغلب ، إلى جانب المسائل الاجتماعية على كل المسائل الأخرى ، في كل القارة الأوربية . وعلى أنّ الدول التي لاتستقي حكمة وجودها من هذا المبدأ ، وتتغيّر تغييراً جوهرياً لابد وأن تتبخرّ ، أو « تنحل تماماً » . والكاتب البلجيكي الشهير : « أميل لابولاي » قدّر أيضاً قوة الفكرة القومية وقال : « إني أقف ذاهلاً ومدهوشاً ، عندما أفكرّ في الانقلابات العظيمة التي ستحدث من جراء تغلغل الفكرة القومية في النفوس » . والمفكر الألماني : « ماكس نوردامو » عبرّ عن رأيه في الفكرة القومية بأصرح العبارات وأصحها بقوله : « إن الذين فقدوا البصيرة ، هم وحدهم يزعمون أن الفكرة القومية ، هي من الآراء الطارئة التي لا تلبث أنْ تندثر ، مثل اندثار الموضوعات (٢) » . وبالفعل فإنّ فكرة « القومية » تغلبت على السياسات المعارضة ، وفرضت وجودها فكانت تياراً جارفاً يقتحم ويهدم كل العوائق التي اعترضت سبيله من حواجز وسدود ، وغيرّت معالم خارطة أوربا السياسية ، بتكوين « الدول القومية » .

ومما هو جدير بالذكر والملاحظة : أن جميع الآراء التي أُبديت ،والأبحاث التي نشرت في « الفكرة القومية » وفي مبدأ « حقوق القوميات » خلال القرن

---

(١) — ساطع الحصري : المصدر السابق ص ٢٤

(٢) — المصدر نفسه .

التاسع عشر كانت تنحصر بالشعوب الأوربية ، وفروعها . ولم تشمل الشعوب الآسيوية والأفريقية (١) لأنّ جميع المفكرين الأوربيين كانوا يزعمون أنّ تلك الشعوب ليست « متأخرة » فحسب . بل هي « محرومة من قابليّة التقدم والتمدّن» ومن الطبيعي أن تزول تلك النزعة بزوال ذلك الزعم ، فما كاد ينتهي القرن التاسع عشر ، ويطلّ القرن العشرون ، إلا وتحركت معظم القوميات الأوربية ، وكونت وحداتها القومية بالرغم من الصعوبات المادية المختلفة ، وبالرغم من التيارات الفكرية المضادة الأخرى ، كتيار الاشتراكية وتيار الأممية (٢) ، واستجمعت بعض هذه الدول الناشئة أسباب القوة ، على أثر التقدم الصناعي واستخدام الآلة وما رافق ذلك من ازدهار اقتصادي . وشرعت تحاول استعمار غيرها ، والاستيلاء على مقدراته وثرواته . وعلى هذا النحو تمّ الغزو الاستعماري لبلاد آسيا وأفريقيا وشعوبها الأخرى ، وأصبحت الشعوب التي كانت تنادي بالحرية ، أو تطالب بها ، أول من يعتدي على حق الشعوب . ولم يُبذلْ أي جهد لصالح القوميات خارج أوربة ، بل تقاسمت الدول الظافرة الأسلابَ والغنائمَ ، وحلّت الدول الأوربية مشاكلها على حساب غيرها في قارتي آسيا وأفريقيا ، رغم أنّ ادّعاءها لهذه البلاد كان الحماية والوصاية ، وتأدية الرسالة الحضارية إلى أبناء الشعوب المختلفة ، إلى آخر ما هناك من تعابير جوفاء (٣) . وإذا كان القرن التاسع عشر يعتبر « عصر القوميات » بالنسبة للشعوب الأوربية بشكل خاص ، فإن القرن العشرين ، وبخاصة فترة ما بين الحربين ، قد شهدت نضال الشعوب المغلوبة على أمرها في آسيا وأفريقيا بعد أنْ أفاقت من سباتها ،وأخذت تزيح عن كاهلها نير الاستعباد . وهكذا شهد العالم منذ ١٩٤٥ ولادة دول قومية متعددة في آسيا وأفريقيا .

وصار الأوربيون والأمريكيون يدركون بأنه لا يجوز ، ولا يمكن حصر

---

(١) — ساطع الحصري : المصدر السابق ص ٢٥

(٢) — نور الدين حاطوم : تاريخ الحركات القومية ص ٢٠

(٣) — المصدر نفسه ص ٢١

« مبدأ القوميات » في حدود بعض الأمم . دون غيرها . وانتهوا إلى التسليم بضرورة تشميل هذا المبدأ جميعَ الأمم . فاها الحق في تقرير مصيرها (١) . وكان ذلك بفعل نضال الشعوب المغلوبة على أمرها . والتضحيات الباهظة التي قدّمها في سبيل تحررها واستقلالها ، وسيادتها على أرضها .

وبشكل عام فإن جميع البلاد التي استيقظت فيها العاطفة القومية ، وجد لديها مفكرون وشعراء وروائيون . يغذون الاداب القومية بنتاج قرائحهم ، وفيض خواطرهم . كما وجدت الآداب الشعبية سوقاً رائجة وآذاناً صاغية . ورافق هذا الاتجاه الحركة الإبداعية في الأدب والفن . فأحيت جميع التقاليد الشعبية . ومجدت الماضي ، وجعلت منه مصدر حماسة وخيال . ونهضت كذلك حركات التأليف في التاريخ ، وقام المؤرخون القوميون ينقبّون عن ماضي أمتهم . وينبشون تراثهم . ويبحثون عن أمجاد قوميتهم . وقامت الجامعات والمتاحف والمؤتمرات العلمية ، تؤدي رسالتها ، فأفادتْ في إنارة الشعوب . وتقريب أبناء القوم الواحد . ووجد في كلّ البلدان رجالات ينشئونَ الحياةَ . ويصنعون التاريخ ، بقوة شخصيتهم وقناعتهم وإيمانهم وفصاحتهم ، وجاذبيتهم ، وحسن بلائهم ودفاعهم . وأخذ أبناء قوميتهم يتعلقون بهم ، ويتبنون آراءهم . ويعملون بتوجيههم . وهذا يعني أنّ العنصر الفكري قد أخذ يعمل عمله في الجماهير القوميّة . ويدفعها للعمل والمطالبة بالحرية والاستقلال وتأسيس الدولة القومية .

ولئن كان القرن التاسع عشر « عصر القوميات » بالنسبة للشعوب الأوربية وحدها ، فإنّ القرن العشرين صار أو سيصير : « عصر القوميات » بالنسبة لسائر الشعوب بأجمعها . وإنّ هذا التطور القوميّ الذي نلمس آثاره في جميع أنحاء العالم ، وخاصة في القارتين الكبيرتين . مدينٌ حقاً إلى نموّ الشخصية البشرية ، وتكامل الوعي عند الشعوب . وتحرير الفرد والجماعة من كل قيد . يشل النشاط

---

(١) ـ ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٢٧ـ٢٨

ويعيق التقدم . والذي يهمنا بصدد هذا البحث، بعد إعطاء هذا الشرح المقتضب عن الفكرة القومية وتطورها ، هو وطننا العربيّ، ونضاله القومي ، الذي يرمي إلى توعية العرب ، وجمع شملهم ، وتعبئة امكاناتهم من أجل تحقيق الوحدة العربية المنشودة ، التي هي أمل كل إنسان عربيّ ، مؤمن بوطنه وأمته .

الفكر القومي واسسه الفلسفية
عند زكي الارسوزي

الفصل الثاني
مفهوم القومية العربية

انقسم الباحثون في تحديد فكرة القومية العربية ، فمنهم من يرى بأنها قديمة قدم العرب في التاريخ ، ومنهم من يرى أنها رافقت نشوء القومية الحديثة ، التي عاصرت النهضة الأوروبية ، في القرنين الثامن والتاسع عشر ، وبداية القرن العشرين .

كانت القومية تعني عند الأرسوزي أنها مجموعة من البشر متميزة عن غيرها بلغتها ، وبما يقوم على اللغة في المؤسسات العامة خاصة (١) . والقومية بالنسبة للعرب عريقة ، قديمة قدم تاريخ البشر . فالعرب هم أصحاب أسطورة أسرة بني الإنسان ، وانحدار هذه الأسرة من آدم وحواء (٢) . وإذا كانت العادة قد جرت على استعمال كلمتي « أمة » و « قومية » مترادفتين في اللسان العربي ، فان كلاً منهما تعني معنىً مختلفاً عن الآخر ، فكلمة « أمة » هي « والأم » مشتقتان من نفس المصدر . والأم هي الصورة الحية للأمة ، وأما « القومية » فهي رابطة بين ذوي القربى ، تظهر في مؤازرة بعضهم لبعض : بنو قوم الإنسان هم أولئك الذين ينجدونه فيهبون للذود عنه (٣) .

من هنا يرى الأرسوزي أن مفهوم القومية ، قد ظهر عندنا منذ القدم . إنه أصيل في الطبع البشري وملازم له(٤). وإن جذوره فيما وراء العقل، في الحياة

---

(١) — زكي الارسوزي : المجلدات الكاملة — المجلد الرابع ص ٢١٣
(٢) — المصدر نفسه ص ٢١٤
(٣) — المصدر نفسه ص ٢١٧
(٤) — المصدر نفسه — المجلد السادس ص ١٠٥

مظهر لغريزة النوع عند الأحياء (١) ، يقوم على مبدأ الأخوة . فالأمة تتألف من الإخوان ، والقومية مشتقة من قوم ،وبنو قوم الإنسان،هم الأقارب الذين يفزع بعضهم لبعض . وعلى هذا فإنّ القومية هي الأمة ؛ في حالة التأهّب للذود عن حياض الوطن . وللعمل من أجل تحقيق الهدف المشترك (٢) .

ويرى بعض الباحثين كذلك ، أن فكرة القومية العربية ليست طارئة على العرب ، من حيث متناولها العام . فالتاريخ العربي قد امتلأ بالشواهد على أنها كانت بارزة في الأدوار والمشاهد والمراحل العربية ، في حقب التاريخ السابق ، قبل الإسلام وبعده . وفي مختلف أنحاء الأرض ، التي قدّرَ للعرب أنْ يلعبوا دوراً فوق مسارحها . غير أن شعلتها قد انطفأت أو همدت فيهم ، بسبب ما طرأ عليهم من أحداث هدمت من سلطانهم . وقوضت بنيانهم ، فأضعفت فيهم الشعور القومي . وجعلتهم يرضخون للسلطات والعناصر غير العربية ، ويستسيغون ذلك ، لاتحادهم معهم في الدين ، ويرون في الخلافة الإسلامية ، التي كانت تتمثل أخيراً في السلاطين العثمانيين ، عزّاً ورضىً يُطمئنان شعورهم الدينيّ الذي غلبَ على شعورهم القومي ، بتلك الأحداث . فالأمة العربية في رقعتها الفسيحة ، الواقعة بين إيران وخليج البصرة شرقاً ، والمحيط الأطلسي غرباً ، والبحر الأبيض المتوسط وجبال طوروس شمالاً والمحيط الهندي وأفريقيا الوسطى جنوباً ، ذات تراث وأمجاد ، خضعت لمصائر عربية واحدة منذ كانت دعوة محمد عليه السلام ، ومنذ اجتمع الناس فيها على كلمة سواء، ربطت بينهم على مر السنين والأجيال عقيدة، ووحدت بينهم اللغة والطبائع والأعراف والمثل الرفيعة (٣) . دارت أقوامها في فلك عربي واحد علوّاً وانخفاضاً ، تحدوها آمالٌ واحدة ، وتوحدّ مشاعرها آلام واحدة . (٤) فوقفت في وجه الأحداث الكبرى ، وحققت نصر العرب ، أمام الصليبيين والتتار في العصور الوسطى ، وجابهت عدوان العثمانيين منذ بدايات

---

(١) — المصدر نفسه ص ١١٩

(٢) — المصدر نفسه ص ١٢٧

(٣) — محمد عزت دروزة : نشأة الحركة العربية ، منشورات المكتبة العصرية ببيروت — صيدا ص ٨ — ٩

(٤) — ابراهيم جمعة : القومية العربية ، اصولها ومقوماتها ص ١٧

القرن السابع عشر ، وغالبت طغيانهم في أرضها ، منذ ذلك الحين (١) . هذه الحقائق التاريخية تؤكد بداهة ، بأنّ مفهوم الفكرة القومية كان كامناً في نفوس العرب مستقراً في اللاشعور ، (٢) . إنها شيء موجود في التاريخ باستمرار . وقد يشتد الشعور بها ، فتكتسب قوةً تجعلها فعّالةً في التاريخ . وقد تضعف فتظهر قوىً أخرى ، تكون أكثرَ فعاليةً وشدة . فيتوارى الشعور بالقومية ، لتحلّ محلّه روابط أخرى ،ولكنه يستكن في النفوس ويكمُن في ضمائر الأمة (٣) . فالعناصر التي تكوّن القومية العربية ، ترجع ، أول ما ترجع ، إلى أول عهد الإسلام بل وماقبله ، بالنسبة لبعض هذه العناصر ، من قبيل ذلك : الوطن ، الجنس ، وإلى حدّ ما اللغة . وهكذا نجد أن القومية العربية ليست فكرة جديدة ، ولا من صنع عربِ العصر . (٤) وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأنّ عدداً كبيراً من الكتاب في القومية يرى بأنها قد وجدت مع وجود العرب في الجزيرة . (٥) ويتمسكون بها ويحاولون إثباتها في عهد الاسلام . وكثيرون هم الذين يحاولون تثبيتها مع الإسلام . وقد ينفونها عن الجاهلية (٦) . فالقومية العربية ، من حيث أنّ العرب قوم وشعب ــ قديمة قدم التاريخ ، فمنذ وجدتْ شبهُ الجزيرة العربية ، ووجد عليها سكّانٌ ، عُرِفَ هؤلاء السكانُ عرباً ، وعرفت شبه الجزيرة العربية ، وهي موطن العرب الأصلي ، مركزاً لانطلاق موجات بشرية متوالية خلال الأزمنة التاريخية ، كانت تتجه شرقاً وغرباً عبر بلاد الشرق القديم والقارة الأفريقية ،

---

(١) ــ ابراهيم جمعة : القومية العربية ، اصولها ومقوماتها ص ١٨
(٢) ــ توفيق برو : القومية العربية في القرن التاسع عشر ص ٥
(٣) ــ من محاضرة القاها محمد منيف الرزاز عن القومية في الكويت . اوردها توفيق برو : المصدر السابق ص ٥
(٤) ــ ابو الفتوح رضوان ، استاذ في جامعة عين شمس . اوردهـا فاروق الباشا في كتابـه : جوهر القضية العربية ص ٤٤
(٥) ــ فاروق الباشا ، المصدر السابق ص ٤٥
(٦) ــ يوسف خليل يوسف : القومية العربية ودور التربية في تحقيقها ص ٩٦ القاهره ١٩٦٧ ومـن انصار هذا الراي محمد كامل ليلى : المجتمع العربي ، القومية العربية ص ٥٦١ القاهـرة ١٩٦٦

ويمتزج سكانها باستمرار ، حتى أن الحضارات التي سادت بلاد الشرق الأدنى ، كانت تؤلف مجموعة حضارية واحدة (١) .

ويرى هؤلاء الباحثون أن الشواهد كثيرة على وجود الروابط القومية عند عرب الجاهلية ، مثل الشعر والأمثال والحجج والأساطير والمعتقدات والعادات والتقاليد المشتركة ، وتآزر القبائل في الحروب ضد الغزو الأجنبي . وكذلك نرى في الإسلام والعهود الزاهرة ، تآخي القبائل العربية ونسيان عصبيتها القبلية وعاداتها الجاهلية المستهجنة . وتكوين أمة واحدة عربية إسلامية متراصة ، ودولة عربية عظيمة ، سيطرت على رقعة كبيرة من بلاد الشرق والغرب ، وأقامت حضارة عربية رائعة لها ميزاتها الخاصة . غير أن الفرقة والتفكك والتبعية قد لعبت دورها في عصور الانحطاط ، فطغت على الفكرة القومية مؤاثرات غطت بمفاهيم وروابط أخرى كبتتها . ودام الأمر كذلك حتى أواسط القرن التاسع عشر (٢) حين ظهرت بوادر الوعي المشترك والتوثب عند العرب في تلك الفترة حيث كانت الجزير العربية ، قبل الإسلام ، مهددة بقوتين : الساسانية في الشرق ، والبيزنطية في الغرب ، وكل منهما تحاول السيطرة على الأطراف الحضرية للجزيرة . بينما كانت الجزيرة العربية تشكو التجزؤ والانقسامات الداخلية ، وتمر بمرحلة فوضى دينية (٣) . في وسط هذه الفوضى الشاملة ، ظهرت بوادر الوعي القومي . وقد تمثل ذلك في تكوين لهجة أدبية موحدة ، بدلاً من اللهجات المتعددة ، وكانت هذه لغة الشعر . ثم تمثلت في القرآن لتستقر نهائياً . وبهذا كانت اللغة العربية ، تاريخياً أول الأسس المشتركة . كما تمثل هذا الوعي في التوثب السياسي ، حيث اصطدمت القبائل العربية على أطراف الجزيرة بالقوتين العظميين : الشرقية والغربية . وفي

---

(١) ـ خيري حماد : اقوال وآراء في القومية والحرية والاشتراكية ص ٢٣٠ القاهرة ٩٦٤ وعبد الله عبد الدايم : القومية والانسانية ص ٣٣ بيروت ١٩٦٠ اوردها فاروق الباشا ، المصدر السابق ص ٤٦

(٢) ـ نور الدين حاطوم : محاضرات عن المراحل التاريخية للامة العربية . ـ توفيق برو : المصدر السابق ص ٦

(٣) ـ عبد العزيز الدوري : الجذور التاريخية للقومية العربية . دار العلم للملايين ، بيروت ص ١٠

معركة ذي قار ، وفي محاولة لإنشاء كيان سياسي محدود في وسط الجزيرة متمثلاً في إمارة كِنْدة ، كما تمثل ذلك في نشاط حركة الأسواق التجارية التي دلت على شعور بالترابط (١) وتمثل هذا الوعي في قلق ديني ، فتحوّلوا عن عبادة آلهة فردية للقبائل ، إلى آلهة أعم وأشمل ، وإلى الاشتراك بالعبادة في بيوت مقدسة ، من خلال إله أعلى ، أطلقوا عليه في غرب الجزيرة اسم (الله) واعتبروا الكعبة بيت الله ، وأخذوا يحجّون إليها من الجزيرة، فصار الحجّ من عوامل الوحدة بين العرب (٢)

يضاف إلى ذلك ، العصبية القبلية ، التي كانت على شكل تنظيم اجتماعي بدائيّ ، والذي يتفق وحياة البادية ، نظام التجمعّ البشري في القبيلة ، التي تربط فيما بينهم روابط الولاء والتبعية لشيخ القبيلة أو سيدها الذي استحق هذا المركز لأصالة رأيه وحسن بلائه وكرمه ، وتفانيه ، في خدمة الجماعة ، والدفاع عن مصالحها ، حيث كانت المنازعات بين القبائل عديدة لا تنقطع ، والأخذ بالثأر ينتقل من جيل إلى جيل . (٣)

وكان الاعتقاد بوحدة النسب بين العرب ، في ذلك الوقت ، يبعث فيهم الشعور بوحدة المصير أيضاً. فحين غزا الاحباش جزيرة العرب ، استعانوا على الغزو بدليل عربي اسمه « أبو رغال » فأصبح بذلك مسبّة الأجيال العربية ، على كل عابر سبيل من العرب أنْ يلقيَ بحجر على ضريح هذا التعيس الحظ (٤) وعندما وطأ الأحباش بأقدامهم ديار العرب ، وظهر بطل عربي في اليمن ، (سيف بن ذي يزن) فأخرج الغزاة من جزيرة العرب ، ذهب وفدٌ من قلب الجزيرة العربية برئاسة عبد المطلب ، جدّ الرسول ، (صلى الله عليه وسلم) إلى اليمن ليهنئ المخلص « سيف » ويشكرهُ على تطهير الديار من الغزاة الدخلاء (٥) .

وقد جاء فيما قاله عبد المطلب في خطابه : « إن الله ، أيها الملك، أحلّكَ

---

(١) ــ المصدر السابق ص ١٠ ــ ١١

(٢) ــ المصدر السابق ص ١١

ــ راجع محمد عزة دروزة : المصدر السابق ص ١٠ ــ ١١

(٣) ــ نور الدين حاطوم : يقظة القومية العربية ١٣٧٨ ــ ١٩٦٨ ص ٢

(٤) ــ زكي الارسوزي : المجلدات الكاملة ، المجلد السادس ص ٢٦١

(٥) ــ المصدر نفسه ص ٢٦٢

محلاً رفيعاً ، خصباً منيعاً ، باذخا شامخاً . وأنبتك منبتاً طابت أرومته ، وعزت جرثومته ، ونبل أصله . وسمق فرعه ، في أقدم معدن ، وأطيب موطن ، فأنت ، أبيت اللعن ، رأس العرب وربيعها الذي به تخصب ، وملكها الذي له تنقاد ، وعمودها الذي عليه العماد ، ومعقلها الذي يلجأ إليه العباد ، سلفك خير سلف ، وأنت لنا بعدهم خير خلف ، ولن يهلك من أنت سلفه . نحن ، أيها الملك ، أهل حرم الله وذمته وسدنة بيته ، أنهجنا إليك الذي أنهجك لكفّ الكذب الذي قدّمنا فنحن وفد التهنئة . » (١)

وهكذا نلحظ توثباً لا يخلو من حيرة ، ولكنه لا يخلو من شعور مشترك وإحساس بالذات ، وتحضرّ جديد ، وهو وعي ينقصه الوضوح والتنظيم ، ويعوزه التوّجيه .

وظهر الرسول (ص) وجاء الاسلام ، فكان فيض الروح العربية ، وقمة الوعي في هذا الدور . لقد ألهبَ الوعي ، وهيأ القيادة ، ووضع الإطار الشامل . وبذا أكْسَبَت الحركةُ الاسلاميةُ الوعيَ العربيَّ وضوحاً في المعنى والاتجاه.. وكانت حركة عربية في بيئتها وفي لغتها ، عربية في حملة رسالتها ، وهي في تعبيرها عن الروح العربية الشاملة لم ترض القبليّةَ والبداوةَ وما يتصل بهما ، ووقفت في وجه الفوضى الاجتماعية والفكرية ، وهي تنشد الوحدة السياسية ، وتنكر الانقسام والتجزئة وترفض التبعيّة . وجاء القرآن في لسان عربي ، فضرب اللهجات الأخرى ، وحقق للعرب لغة واحدة ،. هي لغة القرآن ، وثبت هذا الأساس المهّم لتكوين الأمة . (٢)

وهكذا فقد كان الإسلام مظهراً من مظاهر القومية العربية الواعية ، فقد جمع شتات القبائل والأقوام ، ودعا إلى محو العصبية الجاهلية ، وإزالة الفوارق الطبقية ، وألّفَ بين قلوب العرب ، ووطّد دعائم الوحدة العربية ، فقد كان الاسلام في بلاد العرب حركة عربيةً أصيلة ، نشأ وانتشر في بيئة عربية خالصة ، على يد

---

(١) ــ العقد الفريد ــ ج ٢١ ص ١٧٥ ــ ١٧٦ اوردها محمد عزة دروزة في كتابه : نشأة الحركة العربية الحديثة ص ١٢

(٢) ــ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ١٣

عربي صميم ، وهو الرسول الكريم محمد بن عبد الله (ص) باللغة العربية الفصحى لغة قريش ، التي أجمعت الآراء على أنها الرابطة اللغوية والعضوية للعرب جميعاً ، وحمل العرب رسالة إنسانية نبيلة سامية تدعو إلى الحرية والمساواة والإخاء والعدل (١) .

وهكذا حقق العرب ، بالاسلام ، معنى لوعيهم وتوثبهم – أمة واحدة ، ولغة واحدة ورسالة تاريخية ، ووجهة واحدة ، ولأول مرة خرج العرب إلى مسرح التاريخ ، من خلال صراع بين الشرق الساساني والغرب البيزنطي ، ومن خلال الفوضى والفرقة ، تحت راية واحدة (٢) . وفي دور فتوة العرب ، زمن الراشدين والأمويين ، أخذ الوعي العربي يدخل دور التعبير عن ذاته ، في إطار الاختبار العملي . فكانت حروب الردة أولى خطوات الانطلاق العربي ، فقد أتمت ما بدأ في دور الرسالة من توحيد الغرب ، فكانت الفتوحات العربية ، التي هي بغض النظر عن الأمور الأخرى ، دينية وغيرها ، كانت في حقيقتها تعبيراً عن الطاقات الهائلة التي كانت تزخر بها الأمة العربية ، فقد كان عصب الحياة فيها هو توثب العرب وإجتماع كلمتهم في مشروع مشترك (٣) . ومن ذلك ، بعد الاسلام ، ما كان من طابع قومي عربي مميز للدولة الأموية ، حيث فيها السيادة العربية تحت راية الإسلام ، وقد كان من مظاهر ذلك الطابع القومي ، أو مقتضياته ، تعريب الدواوين ، والعملة ، والطراز ، وانحصار المناصب الرئيسية في العرب ، بحيث صار رجالهم هم المالئون لمجال الحكم والسلطات والإدارة والقيادة والقضاء دون غيرهم من المسلمين ، على اعتبار أن العرب هم الذين حملوا رسالة ومشعل الهداية للناس ، والقيمون على ذلك ، وهم الذين فجروا المعجزة الكبرى ، بما تم على أيديهم من فتوحات عظيمة ، وتسنى لهم بسبيلها الانتصارات الكبرى ، وغلبوا وتفوقوا على مختلف أجناس الأرض في المشارق والمغارب ، وقد سموا ما عداهم من المسلمين ، باسم الموالي . الأمر الذي كان على أي حال ، يعني مرتبة أدنى من

(١) – نور الدين حاطوم : المراحل التاريخية للقومية العربية ص ٦

(٢) – عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ١٤

(٣) – المصدر نفسه ص ١٥

مرتبتهم . وكانوا يأنفون من تزويج بناتهم لغيرهم وصرفوا الملك عمّن كانت أمّة غير عربية . (١) وكان الأمويون يريدون تكوين مفاهيم الدولة في الظروف الجديدة ، ويودّونها دولةً عربية في أسسها السياسية والإدارية تعود إلى العرب وحدهم.(٢)فقد هيأت الفترة الأموية للعرب جوّاً ملائماً لجعل السلطان عربياً(٣) والعرب شـعروا بتفوقهم في هذه الفترة (٤) . هكذا كان الإسـلام حركةً عربيةً ، وأنه يمثّل الروح العربية ، وإذا كانت الفكرة العربية موازية للاتجاه الاسلامي العالمي في هذه الفترة ، فإن هذا لا يخفي الشعّورَ بأنّ العرب جماعةٌ متميزة . ففي زمن الراشدين ، ندرك مثلاً ، أنّ إمارة المؤمنين (الخلافة) إنما هي إمارة عربية . فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، يكلّم الأنصار في السقيفة فيقول : « والله لا ترضى العرب أنْ يؤمروكم ونبيها من غيركم . ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبّوة فيهم » وتطور هذا المفهوم في العصر الأموي إلى الشعور بأنهم جماعة ممتازة (٥) .

وإذا ساد الرأي بأن عصر الأمويين هو العصر العربيّ الخالص ، وأنّ دور السلطان العربي ، ودور عزة الوعي العربي ، فإنّ الأوضاع قد انعكست بعد الثورة العباسية التي أتت على أنقاض الدولة الأموية ، والتي لم يمر طويل وقت عليها حتى قوي فيها نفوذُ الفرس ، وغيرهم من العناصر غير العربية ، فأخذت الروح القومية العربية تخَفتُ ، ثمّ استمرّ خفوتها (٦) . وإذا كانت فترة صدر الإسلام ، فترةَ السلطان العربي الخالص ، نظريّاً وعمليّاً ، فإن العصر العباسي شهد مشاركة الأعاجم في السلطة ، وشهد بعد ذلك تفوّقهم ، وتدهورَ السلطان العربيّ ، حتى انتهى الحال بتفوّق الشعوب الأخرى (٧) . ومع ذلك ، فقد شهدت الفترة العباسية

---

(١) — محمد عزت دروزة : المصدر السابق ص ١٣ راجع عبد العزيز الدوري ، المصدر السابق ص ١٥—٢٨

(٢) — عبد العزيز الدوري : المصدر نفسه ص ٢٥

(٣) — المصدر نفسه : ص ٢٦

(٤) — المصدر نفسه : ص ٢٧

(٥) — عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٢٣ — ٢٩

(٦) — محمد عزة دروزة : المصدر السابق ص ١٣

(٧) — عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٣٤ (سقطت الدولة العباسية في أواسط القرن السابع الهجري) .

تركز الوعي العربي بعد أن تعرض العرب لازمات عنيفة صهرتهم ، ودفعت بهم إلى تفهم أعمق لذاتهم ، وإلى إدراك أشمل لتراثهم الثقافي ، ولدورهم التاريخي .
فمن الواجب أن لا ننسى أنّ التطورات التاريخية رهينةٌ بأسبابها ، فهناك عوامل مهمة أدت إلى إشراك الأعاجم في السلطة . فهناك قوة المبادىء الاسلامية التي تؤكد على المساواة في نطاق العقيدة ، دون تمييز لشعب عن آخر ، وهناك ركون العرب إلى الحياة الحضرية في المدن وابتعادهم بالتدريج عن الروح العسكرية ، وهناك تعارض الاتجاهات القبلية الضيقة ، مع مفهوم الدولة ، ومشاركة الأعاجم بصورة فعالة. كل هذه العوامل أدّت إلى تخلي العباسيين عن الاعتماد على العرب وحدهم(١).
ولكنّ الأعاجم استغلوا الروح العربية السمحاء ، وتستّروا بمبادىء الإسلام ، فوصلوا إلى المشاركة في الحكم ، ولكن الدوافع لم تبقَ مستورةً ، فوثبت الأقوام الأعجمية على السلطان العربي ، وقامت ثورات مسلحة ضد العرب ، وحركات انفصالية عن سلطانهم ، وظهرت حركة اجتماعية فكرية تتمثّل في الشعوبية والزّندقة (٢) . وقد حاولت الحركة الشعوبية ضرب الكيان العربي ، وإزالة سلطان العرب وهي وثيقة الصلة بالزندقة ، لأن هذه الحركة لم تكن إلاّ محاولةً لإزالة القاعدة التي يستند إليها هذا السلطان . وهو الاسلام ، خاصّةً وأنّ مفهومي العروبة والاسلام كانا مترادفين في نظر الشعوب الأخرى (٣) . واتجهت هجمات الشعوبية إلى ماضي العرب ، وكيانهم ودورهم الحضاريّ ، فاتّهمتهم بالبداوة والانحطاط ، وطعنت في أنسابهم ونكلّت بها . وهاجمت الأخلاق والسجايا والقيم العربية ، ووجهت سهامها إلى الثقافة العربية ، وإلى اللغة العربية ، تطعن فيها وتقلّل من شأنها في حين راحت تمجّد الثقافات الأعجمية ، وخاصة الفارسية — وتحاول إحياء تراثها الفكري ، هادفةً إلى إحلال الثقافات والقيم الأعجمية محلّ العربية

(١) — عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٣٣ — ٣٤
(٢) — المصدر نفسه ص ٣٤
(٣) — المصدر نفسه ص ٣٥ . (ينبغي التنبيه الى امر هام ، هو ان صرح الحكم والسلطان في البلاد العربية في ظل الشعوبيين — وذلك منذ اواخر القرن الثالث الهجري الى اوائل القرن الرابع عشر الهجري — لم يخل من وجود سلطان وحكم عربي . فقد وجدت دول وامارات ومشيخات عربية مستقلة في هذه الفترة .
— راجع : محمد عزة دروزة : المصدر السابق ص ١٤—١٩

فشوّهت تاريخ العرب ، وملأته بالدسّ والافتراء ، وشككت بالإسلام (١) . وقد ظهرت هذه الحركة على أشدها في العراق، وكان لها ذيولٌ في بلاد أخرى . وبسبب من الفراغ القومي بشكل ما ، كان قيام الدّولة الفاطمية في شمال أفريقيا ، ثم في مصر . غير أنها مالبثت ، هي الأخرى ، أنْ وقعت تحت تغلّب العناصر غير العربية ، ثم سقطت في أواخر القرن السادس الهجري . ومن ثم قام على أنقاض الدولتين العربيتين الكبيرتين تغلّبٌ تركيّ ، استمر حتّى القرن الرابع عشر الهجريّ ، وتمثّلَ في ماقام في العراق من دول تترية ، وبلاد الشام ومصر من دول تركية الجنس والنشأة. ونعني الدّول الأيوبية. ودول مماليك الترك والشركس وأخيراً الدولة العثمانية التركية (٢) . وقد استنام العرب في بلادهم إلى هذا التغلّب رغم ماتسم ، في أكثر أدواره ، من جهلٍ وظلم وفساد ، على اعتبار أنّ السلطان إسلاميّ . واستمر ذلك إلى أنْ بدأ الانبعاث القوميّ العربي الحديث ، في أوائل القرن الهجريّ الثالث عشر ، الموافق لأواخر القرن الميلاديّ الثامن عشر .

وقد أدّت هجمات الشعوبيين على التّراث العربي إلى عودة العرب إلى هذا التّراث ، من شعر وأمثال وتنبيه ، وإلى العناية بجمعه وتيسيره ، ليكون أساساً في الثقافة العربية. واختفت النظرة التي أرادت تجزئة الوطنِ العربي (٣) وظهرت لأول مرة ، وبصورة واضحة فكرة الاستمرار الثقافي في حياة العرب ، والوحدة الثقافية أو التكامل الثقافي ، في تاريخ العرب ، قبل الاسلام وبعده . وأدرك العرب أنهّم لم يخلقوا بالاسلام ، بل كان لهم شأن قبله أيضاً ، وأنهم أصحاب تراث عريق ، لا كما تزعم الشعوبية . (٤) . وتضمّن مفهوم الأمة في هذه الفترة ، الدفاع عن العرب حتّى في الجاهلية ، فنسبوهم إلى الكرم وأبناء المحاميد ، والإباء وصحة الفطرة ، وصواب الفكر وذكاء الفهم والفصاحة وسعة اللغة ، كلّ هذا

(١) — عبد العزيز الدوري : المصدر نفسه ص ٣٧

(٢) — محمد عزة دروزة : المصدر السابق ص ١٤

(٣) — عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٤١

(٤) — عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ٤٢ — لاحظ كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٣—٦، والتوحيدي في كتاب الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ١٧٦ — ١٧٧ والثعالبي : فقه اللغة ص ٣ ط القاهرة ١٢٨٤ والانباري : الاضداد ص ٢ الكويت ١٩٦٠ والجاحظ في رسالة مناقب الترك ورسائل الجاحظ ، نشرها جان ملوتن (لندن) ص ٥—٦ .

رغم فقرهم وجدب بلادهم (١) . وتذكروا ملكهم قبل الإسلام ، وأشـادوا به (٢) . وأدرك العرب أنّ هجوم الشعوبية في هذا الدور على الإسلام، لم يكن إلا لأنه حركة عربية ، وأنّ هذا الهجوم ليس إلا جانباً من هذا العداء للعرب (٣) .

يتبين لنا في هذا العرض التاريخي الموجز أنّ الوعي القومي بدأ في العصر الجاهلي مبهماً حائراً ، ولكنه يظهر في مختلف نواحي الحياة ، ثم ظهر في توثّب قويّ من خلال الحركة الإسلامية ، وتحددت مقوماته واتضحت بصورة تدريجية تُوّحدُ العربَ سياسيّاً أول الأمر ، وخرجوا وراء هدف مشترك في الفتوحات وفي تكوين ثقافة عربية شاملة ، وكونّوا دولة عربية في دعائمها وسلطانها . وكانت لديهم رسالة إنسانية هي الإسلام ، سادت مع الوجهة العربية ، في تطابقٍ حيناً وتوازٍ حيناً آخر . ولكنّ انتشار الاسلام وظهور الوعي لدى الشعوب غير العربية أدىّ إلى صراع بين السلطان العربي والتوثّب الأجنبي ، وأدّى بدوره إلى تركيز الوعي العربي على أسس ثقافية وحضارية ، وإلى التأكيد على الرسالة الحضارية للعرب (٤) . ويرى بعض الباحثين ، من جانب آخر ، أنّ نشوء فكرة القومية العربية ، بمعناها الدقيق ، قد بدأ في البلاد العربية ، مع بداية النهضة الأوربية الحديثة في القومية .

ويؤكد هؤلاء ، سواء أكان على صعيد التاريخ ، أو السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة والفكر ، أو الدين ، أو العادات ، أنّ الحياة العربية في عصر الجاهلية كانت حياة قبلية وغير قومية . (٥) وتدلّ الوقائع الاجتماعية قبل الإسلام على أن القرن السادس للميلاد كان مليئاً بالاضطراب السياسي ، حيثُ بلغ القتال بين القبائل العربية في ذلك الوقت ذروته (٦).

---

(١) — رسائل الجاحظ : المصدر السابق . أوردها عبد العزيز العروي ص ٤٥

(٢) — راجع الاصمعي : تاريخ ملوك العرب في الجاهلية . نشره محمد حسن آل ياسـين . بغداد ١٩٥٩

— لاحظ كذلك عبد السلام هارون : نوادر المخطوطات (٣) ص ٢٨٦ — أوردها الدوري — المصدر السابق .

(٣) — الثعالبي : فقه اللغة ص ٤ القاهرة ٢٨٤ أوردها عبد العزيز العروي ص ٤٥

(٤) — عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٤٧

(٥) — فاروق الباشا : جوهر القومية العربية ، دار البعث للصحافة والنشر دمشق ص ٥١

(٦) — عمر فروخ : تاريخ الجاهلية ص ٩٥ بيروت ١٩٦٤ أوردها فاروق الباشا ، المصدر السابق ص ٥٢

إن الشعور الذي أحسوا به ، محلّ الشعور القومي ؛ والذي قامت عليه حياتهم كلها ، هو الشعور القبلي ، والسلطة التي أدارت الأمور محلّ الدولة ، هي سلطة القبيلة نفسها . ولسنا نعلم عن دولة عربية واحدة ، استطاعت أن تبسط نفوذها على شبه الجزيرة كله ، أو تنسب أبناء القبائل المختلفة إلى هويتها الموحدة . بل كانت العصبيّة القبلية هي السائدة ،وهي عصبية لا تُغَايرُ الشعور القومي فحسب ، من حيث أنها تخضعُ الفردَ لولاءٍ جزئي ، لا كلي ، بل إنها تناقض الشعور القومي أيضاً ، إذْ تجعل من عضو القبيلة الواحدة ، عدّوا لمختلف القبائل الأخرى ، وخطر تلك العصبية أنها كانت على أشدّها عند العرب ؛ إذ كانت أساس الحياة الجاهلية بكل معنى الكلمة (١) .

أمّا قول بعض مؤرخي القومية العربية المحدثين . من أنّ اشتراك بعض القبائل ، في حالات متقطعة ومناسبات محدودة ، بأعمال عامة ؛ كمحاربة عدوٍ ما ، أو عقد حلف سياسي مؤقت ، أو التقاءٍ تجاريّ أو أدبي ، إنما هي ظواهر قيامِ نوعٍ من أنواع الوعي القومي في الجاهلية ، فذلك في الحقيقة تقديم للعربة على الحصان إذْ أن تلك الإجراءات كلها ، لم تكن ظاهرةً قوميةً صحيحة قط . وليس على وجود تلك الظاهرة دليل واحد ، ولكنْ ربمّا كان حصولها قد أسهمَ إلى حدّ بسيط ، في توثيق العرى في العصر الإسلامي ؛ حينما واجه جاهليو الأمس عقيدةً جديدة تحاول تطوير المفهوم القبلي للجماعة . وربما أسهم حصولها في عدم استغراب هؤلاء للمدلولات السياسية والاجتماعية لتلك العقيدة الجديدة ، وفي قبولهم لها ، دون معارضة كبيرة (٢) فرديّ على ذلك ، بأن العصبية القبلية كانت خطراً يهدد الإسلام في نشأته ، ولذلك حاربها . ونُسبَ إلى الرسول (ص) قوله : « ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية ، وليس منا من مات على عصبية » . و : « إن الله قد أذهب عنكم عصبية الجاهلية وفخرها بالآباء» و : « ومن قاتل تحت راية عصبية بغضب لعصبية ، أو يدعو إلى عصبية أو ينصر

---

(١) — أنيس صايغ : تطور المفهوم القومي عند العرب ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ص ٨ — ٩

(٢) — المصدر نفسه ص ١٠ — ١١

عصبية . فقتل . قُتِل قتلةً جاهلية » (١) ولم يكن الرسول يجهل الطبيعة البشرية لسكان البيئة التي انتسب إليها . ولم يكن يجهل أن الاسلام ، وإنْ لم يرتح لعصبية أولئك السكان ، يحتاج لعصبية من نوع جديد . لذلك حارب العصبية القبلية بأخرى لاتتنافى والإسلام . بل هي في صميم الإسلام (٢) . لقد مهّد النبي لهذه العصبية الإسلامية بالتوكيد على القرابة . القرابة العائلية التي كانت في الجاهلية سبيل حفظ القبيلة.

وجعل النبي الوفاءَ للأقارب حوضاً أساسياً في الأخلاق الإسلامية . فهو : « أحب الأعمال إلى الله » بعد «الإيمان بالله» . (٣) هذه القرابة هي أخوّةُ المسلمين ووحدتهم . فالشعور بهذه الأخوّة والوحدة ، هو الذي استعاض محمد (ص) به عن قبليّة الجاهلية ، كوسيلة لصيانة الإسلام وتوسيع رقعته وحمايته من أعدائه (٤) . « واعتصموا بحبل الله جميعاً . . إذ كنتم أعداء فألفَ بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » (٥) « وهو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين . وألف بين قلوبهم ، لو أنفقتَ مافي الأرض جميعاً ما ألّفتَ بين قلوبهم ، ولكنَّ الله ألفَ بينهم » (٦) « إنما المؤمنون إخوة » (٧) « وتعاونوا على البروالتقوى » (٨) ومن الأحاديث : « المسلم أخو المسلم.لا يظلم المسلمُ المسلمَ ، ولا يسلمه » « ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم ، كمثل الجسد ، إذا اشتكى عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » .

إلا أن العصبية القبلية كانت أشد من أن يمحوها الإيمان بتلك الآيات والأحاديث فاستمرت في أيام النبي ومن بعده . وشهد النبي كثيراً من مشاهد الصراع بين

---

(١) ـ اليس صايغ : المصدر السابق ص١١٠
(٢) ـ راجع السيوطي حيث يورد سبعة وثمانين حديثا منسوبا للنبي عن صلة الرحم
(٣) ـ راجع السيوطي ـ المصدر نفسه .
(٤) ـ انيس صايغ المصدر السابق ص ١٣
(٥) ـ القرآن الكريم سورة آل عمران : آية ١٠٣
(٦) ـ القرآن الكريم ـ سورة الانفال : آية ٦٢ ـ ٦٣
(٧) القرآن الكريم ـ سورة الحجرات : آية ١٠
(٨) ـ القرآن الكريم ـ سورة المائدة آية ٢

المؤمنين بالاسلام (١) . وقد كانت حروب الردة خيرَ مثالٍ على ذلك (٢) . ولقد استمرت الحالة بعد وفاة الرسول ، والادلة على وجود إحساس عربيّ يصلح لأنْ يكون أساساً للوعي القومي العربي ، تكاد تكون بحكم المفقودة ، وخير دليل على ذلك ما خلّفه السلف من مدونات تاريخية ، حيث لا يوجد بين التعبيرات المعاصرة ما ولّدَ حديثاً . ففي التراث الجاهلي وفجر الاسلام ترداد مستمر لألفاظ : الأمة ، والشعب ، والقوم ، والوطن ، مما يدلّ على استعمالها في الحياة العامة . إذ أن هذه التعبيرات الثلاثة الأولى ، قد تميزت بالتقيّد بمضمونٍ قبليّ أولا ، ودينيٍ فيما بعد وبإطلاق هذه التعبيرات ، حسب ذلك الواقع القبلي ، ثم الديني ، وبغياب الوعي القومي الجامع ، خُصِصَ كل منها الجزء من المجموع الذي نعتبره اليوم الوحدة القومية . فكان هذا الجزء قبيلةً أحياناً وطائفةً أحياناً أخرى ، كما أننا نلاحظ أنّ التعبير الأخير « الوطن » ، كان محلياً لأقصى الحدود . (٣) وقد عرّفَ أقدمُ القوانين المطبوعة لدينا ، لفظة الأمة بأنها : « الملّةَ » أي « النحْلة التي ينتحلها الإنسان من الدين » دلالة على الآية « وإنّ هذه أمتكم أمة واحدة » . أمّا «الشعب» فهو « الحي العظيم من الناس ، ويتمثل بحمير وقضاعة » كذلك « القوم » فهو اسم للرجال والنساء ولا واحد له » . ولم يورد نعتاً من هذا اللّفظ ، مما يكون أصلاً لكلمة « القومية » المعاصرة . (٤)

فالأمة هي الشريعة والدين واتبّاع الأنبياء ، والملة كذلك . وذو الأمّة هو ذو الدين . والقوم ، هم العشيرة (٥) .

أما كلمة عربي ، ودرسها فهو ذو أهمية لموضوع كموضوعنا . فإنّها تكاد

(١) ـ انيس صايغ المصدر السابق ص ١٤
(٢) ـ نفس المصدر ص ١٥
(٣) ـ نفس المصدر ص ١٨
(٤) ـ راجع جمهرة اللغة لابن دريد (القرن التاسع للميلاد) عرف لفظة « الامة » بانها « الله » ثم مقاييس اللغة لابن فارس « المخصص لابن سيده . » لسان العرب لابن منظور . القاموس المحيط للفيروز ابادي » اساس البلاغة للزمخشري وتاج العروس للزبيدي . أوردها انيس صايغ المصدر السابق ص ١٩
(٥) ـ انيس صايغ المصدر السابق ص ١٩

تكون في تاريخها الجاهلي والإسلامي الأول ، غريبةً عن المعاني القومية التي تحملها اليوم عند العرب وغير العرب. كانت اللفظة تقتصر على البدويّ، في معظم الحالات ، أي أنها كانت مدلولاً اجتماعياً ،لا عنصرياً ولا لغوياً ولا مذهبياً ولا عقدياً (١) فإنّ أغلبية الشروحات تذهب إلى أن اللفظ نشأ عن العبرية ، من أحد ثلاثة ألفاظ هي : عربه (الأرض السوداء ، المنبسطة) ، عربه (اختلط وامتزج) ، عبر (تنقّل) . وتحمل كل هذه في طياتها صفةً من الصفات التي تقترن بالبداوة (٢) . ويرى الدكتور عمر فروخ ،بأنّ سكان مابين النهرين القدماء ،البابليين والآشوريين كانوا على حق لما أطلقوا على جيرانهم من الغرب والجنوب الغربي اسم « آريبي » هذا المدلول المجين في معناه ، يدلّ على جهة الغرب من قرب ومن بعد . ومن هذه المعاني غروب الشمس والمساء ، والعتمة ، ومن معانيه الجراد الموجود في الصحراء الكائنة في المنطقة الغربية . . . ومن معانيه أيضاً القفر « الصحراء » (٣) ونمرّ بالشعر الجاهلي فلا نجد فيه صيغةً من جذر (ع . ر . ب) للدلالة على معنى قومي . وهذا أمر له تعليله في تاريخنا السابق على الاسلام ، حيث كان الجاهليوّن غارقين في منازعاتهم القبلية ، فلم يكن لديهم ما لدينا من التراث اللغويّ ، مايدل على المدرك القومي الجامع (٤) . ويرى البعض بأن العرب يُدْعَوْنَ كذلك ، ليس لأنهم أحفاد جدّ أسطوريّ يدعى « يعرب » لكنهم يسمَّوْنَ كذلك لأنهم سكان « العربه » وهذا اسم الصحراء (٥) ويرى آخرون « وإذ نطلق لفظة « عرب » على سكان البلاد العربية . فانما نطلقها اطلاقاً عاماً على البدو والحضر ، لا نفرق بين طائفة من الطائفتين » (٦) .

ويرى بعض آخر أن كلمة « عربة » تعني باللغة العبرية « النهر الغزير ، السريع

---

(١) ـ انيس صايغ المصدر السابق ص ٢٠

(٢) ـ انيس صايغ المصدر السابق ص ٢١

(٣) ـ اوردها فاروق الباشا : جوهر القومية العربية ص ٤٧

(٤) ـ عمر فروخ : تاريخ الجاهلية ص ٤٠ وما بعد ، بيروت ١٩٦٤ اوردها فاروق الباشا المصدر السابق ص ٤٨

(٥) ـ فاروق الباشا : المصدر السابق ص ٤٨

(٦) ـ جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ١ ص ١٣ ومابعد اوردها فاروق الباشا المصدر السابق ص ٤٨

الجريان » فينتج بأن المصطلح المذكور قد استعمل ليدلّ على الأماكن ذات المياه الغزيرة وليس ليعيّنَ الجفافَ أو البداوة » (١) .

ويرى آخرون أن كاسي : «عروبة ، وعرب » هما مصدران لفعل «عرب» فالأول يفيد الإبانةَ ، والثاني من : أفصح وأبان . والمعنيان يظهران في العبارات التالية : « أعرب ، عن لسانه : أبان وأفصح . والعرب العرباء : الصرحاء الخُلّصُ . « أعربهم » حسبا ، أبينُهم وأوضحهم . أما كلمة « عرب » فهي اسم مصدر ، اصطبغ مدلولُه بصيغة الجمع عندما تشخّصَ(٢). ولما كانت « تعرب » تعني : تخلقَ العرب وكانت كلمة « استعربَ » تعني : صارَ دخيلاً على بني العرب ، فقد أصبح تقسيم العرب إلى أعاربةٍ ومستعمرية . أما العرب المستعربة ، فهم الشعوب اسامية التي انحرفت أداة بيانها عن العروبة السليمة ، أي الفصحى(٣) .

وأخيراً فصّل القرآن الكريم في شأن هذه الكلمة بكلمة « عربي » التي وردت في القرآن احدى عشرة مرةً ، منها عشر مرات لتصف القرآن واللغة العربية ، ومرة واحدة فقط لتصف النبي محمداً على أنه «عربي(٤) . » وهذا قمّةُ الدّعم لأصاله الفكر القومية في ذلك الوقت ، وعلى أنّ القومية العربية قديمة قدم التاريخ ، بغضّ النظر عما يراه أصحاب الآراء في حداثة القومية العربية . والذين نناقشُ رأيهم في هذه الرسالة . ورغم هذا فإن أصحاب هذه الآراء يؤكدون أنّ استعمال هذه الكلمة كَنَعْتٍ للدلالة على عنصر بشري وتخصيصه بهذا الاسم ظلّ محدود المعنى من الوجهة النظّرية . أما من الناحية العملية ، فقد كانت تشريعات الرسول وتعاليمه ، وادارته للدولة ، لا تهدف إلى ايقاظ النّعرة القومية ، ولا تدلّ على

---

(١) — معروف الدواليبي التاريخ العام للقانون ص ٥٤٦ دمشق ١٩٦٣ أوردها فاروق الباشا ص ٤٩

(٢) — زكي الارسوزي : المجلدات الكاملة المجلد الثاني ١٩٧٣ ص ٢٦٥

(٣) — انظر في القرآن الكريم السور ذات الارقام (١٢ — ١٣ — ١٦ — ٢٠ — ٢٦ — ٣٩ — ٤١ ٤٢ — ٤٣ — ٤٦) وانظر الايات التالية في كل منها (٢ ، ٣٧ ، ١٠٥ ، ١١٣ ، ١٩٤ ، ٢٨ ، ٤٤ ، ٥ ، ٢ ، ١٢) .

(٤) — فاروق الباشا ، المصدر السابق ص ٥٠ راجع انيس صايغ المصدر السابق من ص ٢٢ — ٢٦

ميلاد حسٍّ قومي يعبرّ عن الشخصية العربية ، ويميزها عن غيرها من الفئات الاجتماعية الاخرى المسلمة . يضاف إلى هذا أنّ الدور السياسي للعروبة ، لم يكن هو الأساس في ترابط أبناء المجتمعات الإسلامية ، كذلك فإنّ الرسول نفسه لم يميزّ بين المسلمين ، وإنما المبدأ الذي ساد هو : « المؤاخاة » بين المسلمين فحسب ، دون غيره . في حين أنّ القومية العربية تعني العرب أيّا كانت ديانتهم (١) ، وبقيت الحال كما كانت عليه بعد الرسول . فقد ظلّ الاسلام هو العلاقة الأساسية الرابطة بين أبناء الدولة ، وفي جميع المناطق التي وصلت إليها ، مع الأخذ بعين الاعتبار بأنّ العنصر العربي هو الذي تولى السلطة في العصر الذهبيّ للدولة ، ثم آل أمر الدولة لغير العرب . فالصراع في السلطة وعليها ، منذ عهد عثمان ومن تلاه لا يمكن إعطاؤه أيّ تفسير قوميّ ، مهما كانت المبررات التي فجرّت المواجهة بين المسلمين ، وأدّت إلى الانقسامات التي ما زالت الأمة العربية تعاني من نتائجها، حتّى في أيامنا . لقد بدأ هذا الانقسام دينياً ، ثم تحوّل إلى صراع سياسي في قلب السلطة ، قسم المسلمين ، عرباً وغير عرب ، إلى فئات تقتتل وتوالي قادة أطراف النزاع . فكيف يمكن لنا في ظروف تاريخية كهذه ، أنْ نجد المناخ الملائم لظهور الشعور بالقومية العربية ، كنظريّة اجتماعية لبناء الدولة ومقاومة تمزقها (٢) .

ومع هذا كله فإن أصحاب هذا الرأي يعترفون أنّ تواجد المقوّمات المكوّنة للقومية العربية ، وتفاعلها ، قد وُجدَتْ في ظلّ الاسلام . ولكنهم ينفون أنْ تكون هناك يقظة للحس القومي ، أو رسالة للأهداف القومية (٣) . وأن هذه المقومات تمثّلتْ في العهد الأموي (٤) . ولكنّ القومية العربية جابهت انحساراً كاملاً في ظل العباسيين ، والسبب في ذلك يرجع إلى فتح الباب على مصراعيه للموالي ، وإقصاء العناصر العربية عن الحكم والادارة ، ومن ثمّ الخلافة نفسها في النهاية (٥) فتغلغل النفوذ الأعجميّ إلى الحياة العامة وإلى المجتمع . وأصبح

(١) ــ فاروق الباشا ، المصدر السابق ص ٥٠ ــ راجع انيس صايغ ، المصدر السابق ص ٢٢ ــ ٢٦ .
(٢) ــ فاروق الباشا المصدر السابق ص ٥٤
(٣) ــ فاروق الباشا المصدر السابق ص ٥٤ ــ ٥٥ راجع انيس صايغ المصدر السابق ص ٢٦ــ٢٨
(٤) ــ انيس صايغ المصدر السابق ص ٢٦
(٥) ــ انيس صايغ المصدر السابق ص ٣٨

عهد ذلك الزمان ما يعرف بمجتمع ألف ليلة وليلة ، وهو يختلف أشد الاختلاف عن المجتمعات العربية ، في شبه الجزيرة العربية ، أو في أيّ مكان آخر ، في الجاهلية ، وفي صدر الإسلام (١) . ومما ساعد على ذلك أيضاً ، تحوّلُ قاعدة الملكِ من دمشق ، وهي قلب العروبة ، إلى العراق ، القريب من فارس ، والمتأثّر بها . فتلوّنت العادات والمفاهيم والقيم باللّون الفارسي ، وبدأت الصفّات العربية تخبو وتذبل ، وتختلط مع غيرها ، لتفقد مميّزاتها ، واستمر السلطان الفارسي يتلاعب بمصير الدولة العباسية قرناً من الزمان ، ليجد في منتصف القرن التاسع في تدفق الأتراك على الحكم ، في خلافة المعتصم ، منافساً جديداً له ، وكان المعتصم قد شعر بتحكم الفرس في شؤون الدولة ، وبدأ يخشى على نفسه منهم . فأراد الحدّ من سلطانهم ، ولكنْ بدلاً من أن يستعين بالعرب ، استعان بالمماليك الأتراك ، وأصبح بعد ذلك الصراع بدلاً من عربي — فارسي ، تركيا — فارسياً واستمرّ أربعة قرون . وأخيراً انتصر السلاجقة الأتراك ، وظلّ الحكم بأيديهم حتّى سقوط بغداد ، أمام الجحافل التترية ، في منتصف القرن الثالث عشر (٢). وبقي المفهوم الاسلامي للقومية في القرون الوسطى تتمّةً للمفهوم الاسلامي التقليديّ الذي أرسى القرآنُ قواعدَه ، وهو أنْ لا قوميّةَ في الإسلام ، وأنّ المسلمين كلّهم أمةٌ واحدة ، مهما كانت جنسيتهم (٣) . ورسالة المواطن المسلم : « الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر » وهي رسالة تقوم مقام خدمة الوطن في المفهوم العلماني المعاصر . وهذا ما استوجب ولاءً دينيّاً ودنيويّاً مشتركاً ، والعالم كله داران ، دار سلام ودار حرب ، وفي هذا التقّسيم تذوب القوميّات ، وتقاس العلاقات الدولية بمدى إسلام الدولة (٤) . وقد استفاد الأتراك من هذه المفاهيم ، لأنها أفتَتْ لهم حُكمَ البلادِ العربية ، من شطِ العرب إلى المحيط الأطلسي . وخضع العرب للأتراك أربعة قرون ، فَتَقَدَ فيها العربُ استقلالهم

(١) — انيس صايغ المصدر الساق ص ٣٩.
(٢) — انيس صايغ المصدر السابق ص ٣٩ راجع نفس المصدر من ٣٨ — ٤٣
(٣) — انيس صايغ : المصدر السابق ص ٤٣
(٤) — انيس صايغ : المصدر السابق ص ٤٤

وحريتهم(١).وكانوا طبقةثانية أشبه بالموالي في العصر الأموي. والادارة منحلة وفاسدة وعانى الكيانُ الاقتصاديّ الخلل والتصدعَ ، وقتَلَ الحكّامُ المعنويّات عندَ الشعب ، ولم يحموا البلادَ ، وفرطوا بجزء كبير منها ، وانحلت اللغةُ العربيةُ ، وتسلّطَ عليها العجزُ والإهمال ، وعمل الأتراك على خَصْي العقول ، وانقسم المجتمع العربي إلى مجتمعات متباينة . فألحقَتْ أمورُ أقليات كثيرة بالدول الأجنبية ، حتى أصبحت عوامل تفرقة تحطّمُ الوحدةَ القومية . ونشطت الدسائس وتقوّت الطائفيّة ، ولم يكتفِ الأتراكُ بقتل النفس العربية وإذلالها فقد حاولوا في السنين الأخيرة من حكمهم ، إزالة الصفّة العربية عن الشعب إزالةً نهائية ، وإلحاقهُ بالعناصر التركية في الإمبراطورية إلحاقاً قومياً (٢) . ورضخ العرب لحكم كهذا ، دون أن يقوموا بثورة قومية واحدة . صحيح أنه حصلت عصيانات من بعض الباشوات والولاة ، في كل مكان من الولايات العربية تقريباً ، ولكنّها لم تكن قوميّة قط ولا كانت شعبية ، ولا استهدفت أكثر من المنازعة على السلطان والحصول على منافع ذاتيّة . وقد فشلت كلها في المدى الطويل . ولعلّ من أسباب هذا الرضوخ في كافة قوى الأمة ، سياسياً وعسكرياً وإقتصادياً ونفسيّاً ، وجودُ الترابطِ الدينيّ الذي كان يشدّ المسلم العربي إلى الخلافة . ولكنّ السببَ الأهمّ هو وصولُ الشعبِ إلى حالة يأسٍ ، والتحجّرُ في اليأس (٣) . هكذا ارتبط العرب بالعثمانيين الفاتحين ، منذ دخولهم هذه البلاد ، برابطة الاسلام ، وكان الدّين هو القاسم المشترك بين العرب والترك ، وظل كذلك ، حتى مطالع القرن العشرين(٤).

إنني لست هنا في صدد مناقشة أيّ من الرأيين مخطئ أم مصيب . ولكنْ لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار ، قبل الانتقال إلى المرحلة المعاصرة ، التأكيد على أنّ الحركة الاسلامية كانت واقعةً تاريخية هامة ، أوجدتْ تحوّلاً انقلابيّاً

---

(١) – انيس صايغ : المصدر السابق ص ٤٧

(٢) – راجع انيس صايغ ، نفس المصدر من ص ٤٣ – ٥٠

(٣) – راجع انيس صايغ : نفس المصدر من ٥١ – ٥٦
توفيق برو : القومية العربية في القرن التاسع عشر ص ١٢ وزارة الثقافة والارشاد القومي .

(٤) – ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٢٤٣ دار العلم للملايين بيروت ط اولى ١٩٥٩

خطراً في أحوال العرب ، كما أنها أثرت في سير التاريخ العام أيضاً تأثيراً قوياً جداً ، إلا أنّ الحركة الاسلامية ، لم تبق مرتبطة بالقومية العربية ، ارتباطاً تاماً. لأنّ بعض الجماعات استعربت دون أنْ تعتنق الديانةَ الإسلامية . وبعكس ذلك، فإن بعض الجماعات اعتنقت الديانة الاسلامية، دون أن تستعرب، وتكوّنت بذلك جماعات عربيّة مسلمة من ناحية، وأممٌ إسلامية غيرُ عربيةٍ من ناحية أخرى(١) هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فإنَّ تاريخ العرب قد دخل في طور جديد هام ، بظهور الإسلام . ولكن من الخطأ أن يُظَنَّ أنّ العرب كانوا أمةً بدائية محرومة من الحضارة قبل الاسلام ، فالمعلومات التاريخية والأثرية التي تجمّعتْ لدى الباحثين ، لا تترك أي مجال للشك في ذلك ، كما أوضحنا ولهذا

فإن إنكار وجود حضارة وحياة فكريّةٍ عند العرب قبل الاسلام ، لا يتفـّقُ مع الحقائق العلمية بوجهٍ من الوجوه (٢) . أما الديانة الإسلامية ، فقد لعبت دوراً مهمّاً في تقدّم القومية وتوسّعها ؛ لأنها كانت القوةَ الدافعةَ للفتوحات العربية ، حيث نشرت اللغة العربية ، ووسّعتْ نطاقَ القومية العربية ، وكانت القوة الواقية التي أكسبت اللغةَ نوعاً من « المناعة » ضِدّ عوامل التفرّعِ والتفتّتِ وصانت بذلك ، القومية العربية من الانشطار ، في عهد انحطاطها الطويل . ويعود الفضل بذلك للقرآن الذي صانها وحماها . وهذا لا يعني أنّ القومية العربية ظلّت مرتبطة بالديانة الاسلامية لأنه : قد تكوّنت أمم إسلامية غير عربية من ناحية ، وجماعاتٌ عربية غير مسلمة من ناحية أخرى . (٣) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنَّ الوعي العربي لم يظهر فجأة في القرن التاسع عشر ، بل كان لا بدّ له من عوامل كثيرة ، داخلية وخارجية ، ومن ظروف اجتماعية وثقافية ، ومن مؤثرات مادية ومعنوية ، أدّتْ جميعُها إلى تفاعلٍ عظيم الشأن ، في نفسية الأمة العربية ، وأثرتْ في تكوين شخصيتها الحديثة ، فانبثقَ الشعور القومي العربي من ظروفها الراهنة ، ماثلاً في مطالبَ قوميةٍ لم تكن ناضجةً ، لتنالَ إجماعَ الأمة

---

(١) ـ ساطع الحصري ـ المصدر السابق .
(٢) ـ ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٢٤٣ دار العلم للملايين بيروت ط . اولى ١٩٥٩
(٣) ـ ساطع الحصري : ماهي القومية ص ٢٤٦

العربية عليها في أواخر القرن التاسع عشر . ولم تصل القومية العربية ، في نضالها التاريخي إلى هذه المرحلة ، إلا بعد صراع مرير مع مفاهيم أخرى ، كان لها أثر كبير في نفوس العرب ، لعراقتها في تأسيس الروابط التي جمعت بين العرب . (١)

ولا بد من وقفة هنا ، قبل الإنتقال إلى المرحلة المعاصرة ، لنتأمل تطور الوعي العربي الذي عاصر النهضة الاوربية الحديثة ، وتأثير هذه النهضة على الفكر العربي القومي . لا بد لنا ، قبل السير في هذا الموضوع ، من أن نشير إلى قضية واحدة ، هي القضية السياسية ، ولنا أن نتساءل : هل استطاع العرب أن يعبروا عن وعيهم في التنظيم السياسي ، فيطوروه نظاماً عربياً ، تمتد جذوره خلال تاريخهم ، أو نظرية سياسية عربية تربط مفهوم الأمة ، بمفهوم الدولة ؟ (٢) لقد كان العرب يجابهون صعوبة كبيرة خلال تاريخهم ، بين الفكر والعمل في هذا المجال ، وفي جميع المراحل التي مرّوا بها ، سواء أكان ذلك في صدر الإسلام أم في ظل الحكم الأموي ، واتضح ذلك أكثر في عهد العباسيين . لقد كانت هناك محاولة في صدر الإسلام ، ولكن واجهتها هزات انتهت بفشل وجهة الانتخاب في الخلافة ، لتحل محلها الوراثة والاختيار العائلي في الفترة الأموية . وحاول الأمويون تكوين نظام سياسي يستند إلى العرب ، ويضع الولاء للدولة فوق كل ولاء . ولكن المعارضة المستندة إلى مبادىء إسلامية بالإضافة إلى العصبية القبلية ، أدتا إلى فشل محاولتهم . وبمجيء العباسيين اتجه التطور العملي وجهة الحكم المطلق ، بتأثير الآراء والنظريات الاستبدادية الموروثة ، رافقه تعطيل الرأي العام وإرادة الأمة ، فردّي على ذلك أن الخلافة بقيت إسلامية في مفهومها ، ولم يكن الإسلام ديناً قومياً للعرب . وهذا بدوره وقف في وجه الدولةالعربية الخالصة . إن العرب لم يستطيعوا التغلب على هذا التضارب بين الفكرة والعمل في المشكلة السياسية . ويهمنا أن نواجه هذه الثغرة في وعينا القومي في الفترة المعاصرة . (٣)

---

(١) ـ توفيق برو : القومية العربية في القرن التاسع عشر ص ٧ وزارة الثقافه والارشاد القومي ـ دمشق .

(٢) ـ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٤٨

(٣) ـ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٤٨ ـ ٥٠

اتفقت كلمة الباحثين على تسمية القرن التاسع عشر باسم « عصر القوميات » وقد بحثتُ هذا الموضوع في فصول سابقة ، وناقشت ذلك معتمداً على النهضة الأوربية المعاصرة . والدور الذي لعبته الفكرة القومية في بلدان أوربا . وفي الحقيقة أن التفكير القومي لم ينطلق صرفاً في أية مرحلة من تاريخ البشر ، انطلاقه في الحضارة المعاصرة . (١) فكيف تطورت الفكرة القومية عند العرب في هذه المرحلة من التاريخ ؟ . الأمة العربية خاضعة للحكم العثماني ، باستثناء المغرب ، منذ عام ١٥١٤ م ، وقد ارتبط العرب بالعثمانيين منذ دخولهم هذه البلاد ، برابطة الإسلام وكان الدين هو القاسم المشترك بين العرب والترك ، وظل كذلك حتى مطلع القرن العشرين (٢) وموجة الاستعمار الغربي كانت قد انطلقت من عقالها ، من أجل السيطرة على الوطن العربي ، في عملية من الغزو والاغتصاب لم يعرف لها التاريخ مثيلاً ، إلا في القرون القديمة والوسطى ، مستغلة ضعف الدولة العثمانية، فبدأ العدوان الغربي على الدول العربية من (١ تموز ١٧٩٨ بالحملة الفرنسية على مصر ، ثم لحقه فرض حماية بريطانيا على بعض الإمارات العربية في الخليج العربي منذ سنة ١٨٠٠ وفرضت حمايتها على الكويت عام ١٨٩٩ ثم احتلت فرنسا الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١) ثم لحقه احتلال انكلترا لمصر (١٨٨٢) .

وهكذا استمر الاحتلال وفرض الحماية من قبل الدول الاستعمارية ، على أجزاء الوطن.وحتى مطلع القرن العشرين لم يسلم قطر من الأقطار العربية من الغزو أو الاحتلال الأجنبي ، أو من تغلغل النفوذ الاستعماري . فوقف العالم العربي أمام هذا المد الاستعماري موقف الذعر والدهشة . وأخذ يغلي ويمور ، فكان بذلك وجهاً لوجه مع السيل الجارف : الاستعمار العثماني ، والاستعمار الغربي (٣)

من هنا كان من الطبيعي التنبه لحضارة العرب ، وإلى دورهم في التاريخ والشعور بتردي حالتهم ، ووجودهم في حالة تبعية وخمول ، مبدأ انطلاق

(١) ـ زكي الارسوزي : المجلدات الكاملة المجلد الثاني ص ٣٢٥
(٢) ـ راجع توفيق برو : المصدر السابق من ٩ ـ ١٩
(٣) ـ راجع توفيق برو : المصدر السابق ص ٢١ ـ ٤٧

للوعي القومي الحديث . وقد ظهر هذا الوعي في تيارين أساسيين : تيار قومي وتيار إسلامي . وكان بينهما تداخل في كثير من الأحيان . ولكنّ نموّ هذا الوعي وما تعرض له من خبرات ، أدّى إلى بلورة الوعي القومي الحديث (١) . فكانت هناك بداياتٌ لتلمسّ الطريق الصحيح في القرن الثامن عشر . ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر ، حدث في البلاد العربية ، حدثان خطيران ،زعزعا الأوضاع القائمة في السلطة العثمانية هما: حركة الوهابيين في نجد، ومحمد علي باشا في مصر . ومع أنّ الحركة الوهابية كانت دينية في الدرجة الأولى ، فانهّا لم تؤثر في نشوء الفكرة القومية تأثيراً يذكر ، كما أن حركة محمد علي لم تستمد قوتّها من نزعة قومية ، ولهذا السبب لم تؤثر في نشوء الفكرة القومية العربية تأثيراً مباشراً إلا أنهما خدمتا القومية العربية ، وبخاصة حركة محمد علي باشا ، لأنها أوجدت دولة عصرية فتيّة في بلاد عربية (٢) .

وكان لحركة (جمال الدين الأفغاني . ومحمد عبده ، ورشيد رضا) (٣) أهميتها حيث استندت على التفكير الإصلاحي ، ودعت إلى نفض الخمول واستعمال الاجتهاد والفكر والتأكيد على أهمية التراث ، وتريد الوقوف بتبصّر أمام الموجة الغربية ، التي بدت وكأنها ستكتسح هذا التراث ، وتذيب الشخصية العربية الإسلامية . فقد نبّهت إلى خطر الذوبان ، ودعت إلى تأكيد الذّات ، ووجدت في العرب الشعبّ البارز بين الشعوب الإسلامية ، لذا فهم أفضل الشعوب للقيادة ولإعادة الاسلام لمكانته لذا كانت النهضة العربية ضرورةً أولى لنهضة الإسلام (٤) ثم يأتي دور الكواكبي (١٨٤٩ — ١٩٠٣) الذي رجع إلى الجذور ، وتوصّل من خلال تقصيّه دور العرب في التاريخ ، إلى وضع آرائه ، فهو يؤكد على دور

(١) ـ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٥٦

(٢) ـ ساطع الحصري : نشوء الفكرة القومية ص ١٩٢ ط ٥ دار العلم للملايين بيروت .

(٣) ـ جمال الدين الافغاني من افغانستان : ولد سنة ١٢٥٤ هـ ١٨٣٩ م توفي في الاستانة ١٣١٣ هـ ١٨٩٧ م ، محمد عبده ولد عام ١٢٦٥ هـ ـ ١٨٤٨ م توفي سنة ١٣٢٣ هـ ١٩٠٦ م ، رشيد رضا ولد في القلمون ، طرابلس الشام ١٢٨٢ هـ ١٨٦٥ م توفي ١٣٥٤ هـ ١٩٣٥ م .

(٤) ـ محمد عزة دروزة : نشأة الحركة العربية الحديثة من ص ١٠٩ ـ ١٢٣ راجع كذلك نور الدين حاطوم ، يقظة القومية العربية من ص ٥٨ ـ ٦٥

العرب في الإسلام ، ويدعو إلى عودتهم إلى دورهم التاريخي ، وهو يراهم أقدم الأمم مدنيةً وأحرصهم على الحريّة والاستقلال ، وأنهم الوسيلةُ الوحيدةُ لجمع المسلمين . وقد دعا إلى نهضة اجتماعية وسياسية ، وحمل حملة شعواء على ظلم العثمانيين واستبدادهم ، ودعا إلى خلافة عربية . ويذهب الكواكبي إلى أبعدَ من ذلك فيتخذ نبرة عربية قومية واضحة ، حين يدعو إلى اجتماع كلمة العرب ، بصرف النظر عن أديانهم (١) . : « وأنتم ، أيها العربُ من غير المسلمين أدعوكم إلى تناسي الأحقاد، وأجلُّكم عن أنْ لا تهتدوا إلى وسائل الاتحاد، وأنتم المتنورّون السابقون ، فهذه أمم أمريكا قد هداها العلم للاتحاد الوطني دون الديني (٢) . ويرى الكواكبي أن حقوق العرب مهضومة ، وقد كان لآرائه أثر محسوس في مجرى الوعي القومي .

كما كان للاحتكاك مع الغرب أثره ، وقد بدأ هذا الاحتكاك منذ حملة نابليون في أواخر القرن الثامن عشر . وكان هذا الاحتكاك على وجهين . إيجابي وسلبي فالوجه الايجابي تمثل ـ بالتعرف على النظريات والمؤسسات والمبادىء الغربية واقتباس علوم الغرب ومشاركته في مظاهر الحضارة ، والانتفاع من اختباراته واختراعاته ومدارسه ومعارفه ومنتوجاته . أمّا السلبي فقد أخذ شكله بالتصدي لحملات الغرب ومقاومة احتلالاته العسكرية ، والعمل على حفظ الكيان منه ، والخوف من أطماعه السياسية والاقتصادية . وفي الحقيقة ان كلا الوجهين مسؤول عن تعهّد الأحاسيس العربية في نفوس العرب المحدثين ، مسؤولية تكاد تتساوى (٣) . تجلت الوجهة الايجابية ،أولاً في المدارس التي أسستها البعثات التبشيرية الأمريكية والأوربية في ديار العرب ، في أواسط القرن التاسع عشر . ومع أن التعليم ، على الأسلوب الحديث في البلدان العربية ، كان قد بدأ في القرن الثامن عشر الميلاديّ

---

(١) ـ نور الدين حاطوم : المصدر السابق من ص ٨٩ ـ ١٠١ الكواكبي من حلب وله كتابان (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) و (أم القرى) أي مكة

(٢) ـ عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ، أوردها عبد العزيز الدوري ـ المصدر السابق ص ٦٠

(٣) ـ انيس صايغ : المصدر السابق ص ٥٨

في المساجد والأديرة ، فقد كان قاصراً على العلوم الدينية واللغوية فيما كان يسمى بالكتاتيب ، التي كان ينشئها المشايخ المسلمون ، والرهبان النصارى بجهدهم . ويُعلَّمُ فيها القراءة والكتابةُ والقرآن والانجيل ، وشيء من الحساب . وكانت مثلُ هذه المدارس لا تُحصى في الوطن العربي . وكان محمد علي الكبير من رواد النهضة التعليمية على الأسلوب الحديث . وقد أرسل الكثير من الشبان العرب إلى أوربا للدراسة ، كما أن الجامع الأزهر في مصر كان له دور قيم في هذا المجال(١). إلا أن البعثات التبشيرية ، الأمريكية والأفرنسية والانكليزية والطليانية والروسية ، التي أخذت تنشيء في أوائل القرن التاسع عشر ، المدارسَ العديدة في أنحاء الوطن العربي ، (٢) على الرغم من أنها كانت تبشيرية من جهة ، فإن كلاً منها كان يعلّم لغة بلاده وتاريخها في الدرجة الأولى ، ويتوخى مآرب سياسية استعمارية من جهة أخرى . مما كان له أثر كبير في تناقض أفكار الناشئة العربية التي كانت تؤمها وأهدافها ، وإنْ كان لها أثر لا ينكر في نشر العلم والمعرفة (٣).

وتمثلت كذلك في إدخال المطبعة العربية إلى الشرق ، فكانت وسيلة من وسائل اتساع نطاق الوعي في البلاد العربية ، بما كان يصدر عنها من صحف ومجلات ونشرات (٤) . ثم إدخال فكرة الصحافة ، ونشاط التأليف والترجمة. ولعبت بعض الفنون الأدبية ، كالتمثيل وكتابة القصة والمسرحية ، في خلق شعور جديد إلى حدّ ما . يضاف إلى ذلك ، حصول العديد من الشباب العرب على المعرفة من جامعاتِ أوربا . وعودتهم إلى بلادهم ، ونقل خبرتهم إلى الأجيال الجديدة ، ثم إحياء التاريخ القديم ، بتأسيس الجمعيات والبعثات العلمية ، ونشر المؤلفات ، ومعرفة آخر الاكتشافات ، وتعميم حركة البحث عن الآثار وفلسفة التاريخ على ضوء المكتشفات ، وإدخال المخترعات الحديثة إلى الوطن العربي ، وتسهيل سبل المواصلات البرية والبحرية ، والفكرية والعقلية ليعمّ التطور في الوطن العربي (٥).

---

(١) ــ محمد عزة دروزه : المصدر السابق ص ١٢٣ ــ ١٢٤

(٢) ــ راجع محمد عزة دروزه : المصدر السابق من ص ١٢٣ ــ ١٢٩

(٣) ــ راجع محمد عزة دروزه : المصدر السابق ص ١٢٥

(٤) ــ راجع محمد عزة دروزه : المصدر السابق من ١٢٩ ــ ١٣٦

(٥) ــ انيس صايغ المصدر السابق ص ٥٩ راجع محمد عزة دروزة المصدر السابق ص ١٣٦ــ١٥٠.

أما في الوجهة السلبية من الاحتكاك فتتلخص بن القرن التاسع عشر بدأ وانتهى وأقسام واسعة من ديار العرب خاضعة لحكم أوربا المباشر ، وكان الاستعمار الأوربي يحارب بالقوة والدهاء كل حركة توحيدية في الوطن العربي (١) . وهناك سبب غير مباشر لذيوع حركة الإحياء واليقظة الأدبية والعلمية ، هو جهود المستشرقين في نشر التراث العربي القديم من أدب وعلم وفلسفة وفنون واجتماعيات. فقد أخذ هؤلاء ينقبون المخطوطات العربية القديمة ويحققونها ثم ينشرونها . وقد امتاز كثيرون منهم بالصدق والأمانة وإن كان بعضهم قد عالج الأمور بروح استعمارية وعدائية للاسلام والعروبة . (٢)

وهكذا فقد بدأ الوعي القومي الحديث ، إذن بنهضة ثقافية ، فكان للثقافة العربية واللغة العربية دور كبير في تكوين الأمة العربية ، حيث وجد العرب فيه شخصيتهم التاريخية وذاتهم ، وفيه استيعاب لدورهم التاريخي (٣) . .

وهكذا نجد أن النشاط الثقافي قد تمثل في الجمعيات الأولى التي تأسست في البلاد العربية (كالجمعية العلمية السورية (٤) والحلقة الثقافية التي تكونت في دمشق (٥) . ثم الحلقة الثقافية الصغيرة في دمشق ، والتي تبلورت بجمعية سرية ، واتحدت في جمعية النهضة العربية (٦) . كل هذه كانت جمعيات ثقافية في الأساس ، ولكنها مارست نشاطاً سياسياً في آن واحد فالجمعية العلمية السورية ضمت ممثلين من مختلف الطوائف ، وكانت مظهر وعي قومي مشترك ، وفيها ألقى ابراهيم اليازجي قصائد سورية (٧) . وقد تمثل الوعي القومي كذلك في ، الاهتمام باللغة ، واعتبارها الأساس الأول للعروبة . وكان من مطالب جمعية

---

(١) ـ انيس صايغ : المصدر السابق ص ٦٠

(٢) ـ توفيق برو : القومية العربية في القرن التاسع عشر ص ١٤٧

(٣) ـ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٦٢

(٤) ـ تاسست في بيروت عام ١٨٥٧ .

(٥) ـ تاسست في دمشق في أواخر القرن التاسع عشر حول الشيخ طاهر الجزائري .

(٦) ـ تبلورت في عام ١٩٠٣ بجمعية سرية واثمرت في جمعية النهضة عام ١٩٠٦

(٧) ـ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٦٣

بيروت السرية ، كما جاء في منشور لها يوم ٣١ كانون الأول ١٨٨٠ جَعْل العربية اللغة الرسمية في البلاد (١) . كما اتجه الوعي العربي إلى تاريخ العرب وأدواره اللامعة بين ظهور الإسلام وسقوط بغداد . وأخيراً أبان الوعي القومي في التنبيه إلى حالة الفوضى والتدهور في الدولة العثمانية . وزاد في عمق الإدراك أثرُ الموجة الغربية التي بدأت تتغلغل في البلاد (٢) .

وقد تبلور هذا الوعي القومي في برامج الجمعيات والأحزاب ، التي ظهرت في تلك الفترة ، والتي أظهرت التكتّل العربي ضدّ قوى الاستعمار ، والاستعمار العثماني بشكل خاص ، حيث تمثّلت بعدد من الجمعيات والأحزاب . وقد أخذ بعضها الطابعَ العلنيّ كجمعية الإخاء (٣) والمنتدى الأدبي(٤) ، ثم المؤتمر العربي في باريس(٥) . كما كان هنالك بعض التكتلات السرية ، كالجمعية القحطانية(٦)

---

(١) ــ مصطفى الشهابي ــ القومية العربية ص ٤٩ ــ ٥٦ اوردها الدوري المصدر السابق ص ٦٦

(٢) ــ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٦٨ وللاطلاع على المزيد من التفصيل في تطور الفكرة القومية يمكن مطالعة كتاب القومية العربية في القرن التاسع عشر لتوفيق برو . فالكتاب بغني هذا الموضوع وهو مؤلف من ٢١٧ صفحة وستة فصول وفاتحة تبحث في الرابطة الاسلامية ، وموجة الاستعمار الاوربي ، واليقظة الاسلامية والعواطف القومية ثم الادارة المركزية ونتائجها ، وعوامل الوعي القومي ، ومظاهر اليقظة الحديثة ، ويمكن كذلك مراجعة نشوء الفكرة القومية لساطع الحصري من ص ١٩٠ ــ ٢٤٤ .

(٣) ــ انشاها جماعة من العرب في الاستانة من مؤسسيها شفيق العظم وصادق المؤيد العظم وشكري الايوبي (من دمشق) ويوسف شتوان (من طرابلس الغرب) وشكري الحسيني من القدس .

(٤) ــ انشيء هذا النادي في الاستانة في سنة ١٩٠٩ بعد خلع السلطان عبد الحميد ومعظم الذين اضطلعوا بانتسابه وحركته هم من شباب العرب الذين كانوا يدرسون في مدارس الاستانة ومن ابرزهم عبد الكريم قاسم الخليل من صور ، ويوسف سليمان حيدر من بعلبك وسيف الدين الخطيب من دمشق . وجميل الحسيني من القدس ، ورفيق رزق سلوم من حمص ، وعاصم بسيسو من غزة وعزة الاعظمي من بغداد ورشدي الصالح ملحس من نابلس .

(٥) ــ عقد في باريس ١٩١٣ راجع للمزيد من الاطلاع محمد عزة دروزة من ص ٣٢٥ ــ ٤٥٤ .

(٦) ــ انشئت سنة ١٩٠٩ ومن اعضائها خليل حمادة المصري ، وعبد الحميد الزهراوي ، وعزيز علي المصري ، وسليم الجزائري ، وحقي العظم ، وامين ارسلان ، وحسن حمادة ، وعادل ارسلان ، وعزة الجندي

والجمعية الثورية العربية(١) وجمعية العلم (٢) والجمعية العربية الفتاة (٣) .

وهنالك كذلك حزب العهد(٤) وجمعية العلم الأخضر(٥) . وقد سبق هذه الجمعيات جمعية الشورى العثمانية(٦) والجمعية الوطنية العربية (٧) . ومهما يكن من أمر هذه الجمعيات ، فإنْ دلّتْ على شيء ، فإنما تدل على مدى الوعي القومي الذي توصّلت له الأمة العربية في تلك الفترة . وإنّ ظهور هذه الجمعيات والمؤتمرات والأحزاب السريع ، لاسيما بعد إعلان الدستور بعد عام ١٩٠٨ وبصور متتالية ، يدل بحدّ ذاته على انتشار الوعي القومي ، وإنّ دراسة برنامج هذه الجمعيات والنوادي ، تشير إلى أنّ المشتغلين في « المسألة القومية » كانوا على درجات متباينة من الوعي ، وفي الثقة بالأتراك وبالمستقبل . ويبدو أن هؤلاء أدركوا أنّ نهضة الأمة العربية لاتتحقق إلاّ بأنْ يكون لها كيان خاص ومجال للعمل . ويتضح أنّ الجديد في هذا البرنامج ، بالنسبة لقرون خلت من التبعية ، هو هذا الشعور القومي بضرورة العمل المشترك في سبيل إقامة كيان عربي متميز .

(١) - يقال انها اسم ثان للجمعية القحطانية ، بعد حل الاخيرة ، ومن رجالها عزيز المصري .

(٢) - كانت غايتها تقوية الروابط الوطنية بين الطلاب العرب . اسسها ستة من العراق هم : د . فائق شاكر ، د . داوود الديواني ، وعلي رضا الغزالي ، وعبد الغفور البدري ، واحمد عزة الاعظمي ، وثلاثة من فلسطين ، عاصم بسيسو ، ومصطفى الحسيني وشكري غوثه ، ومن دمشق مسلم البيطار ، اصدرت مجلة لسان العرب ١٩١١ .

(٣) - وهي اهم تنظيم قومي ، غايتها النهضة بالعرب وايصالهم الى مصاف الامم ، من مؤسسيها احمد قدري وعوني عبد الهادي ، ومحمد رستم ، رفيق التميمي ومحمد المحمصاني وصبري الخوجه ، وتوفيق الناطور وجميل مردم وصبحي الحسيني ، ومصطفى الشهابي ، وتوفيق قائد وابراهيم حيدر البعلبكي ، وسيف الدين الخطيب ورفيق رزق سلوم ، يوسف مخيبر وحيدر البعلبكي ، ورشيد الحسامي .

(٤) - مؤسس هذا الحزب هو عزيز المصري في عام ١٩١٣ مهمه الاتصال بالضباط العرب .ممن اشترك معه من الضباط العرب : عزيز سليم الجزائري ، وامين لطفي الحافظ ، ويحيى كاظم ، ومن جهة كان طالب النقيب وعبد الحميد الزهراوي وشكري العسلي وعبد الكريم الخليل وعبد الوهاب الانكليزي وعبد الرحمن الشهبندر كانوا يتصلسون بالضباط العرب

(٥) - اسست في الموصل ١٩١٤ للمزيد من التفصيل راجع محمد عزة دروزه ، المصدر السابق من ص ٣٤٩ - ٥١٠ .

(٦) - تاسست في مصر ١٨٩٧ - ١٩٠٨ .

(٧) - اسستها الجالية السورية في باريس ١٨٩٥ - ١٩٠٥ راجع عبد العزيز الدوري ص٦٩-٧٠

فالحركة القومية لم تكن إقليمية أو مجزأة ، بل فكّرتْ في مصير العرب ، واتجهت إلى وحدة العرب . وهذه ظاهرة ملموسة للفكرة القومية النابعة من الجذور (١) .

إن الوعي العربي ابتدأ في إحياء إرثه الثقافي كهدف أول ، فوجد في هذا الإرث شخصيّته الحضارية ، ورجع إلى التاريخ العربي ، وخاصة دوره الزاهر ، حين كان العرب يحملون رسالة حضارية ، ليجد فيه مصدر اعتزازه وثقته ، ووجه اهتمامه إلى اللغة العربية ، ورآها رابطته المشتركة ورمز عروبته ، وأصبح التأكيد على اللغة العربية والمطالبة باتخاذها لغة رسمية رمزاً للحركة القومية (٢) .

هذا ماتوصلت إليه حركة الوعي القومي في ديار العرب ، في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين . ففي الحقل القومي ، تبلورت المفاهيم القومية واتضحت ، وعادت إلى الأذهان والألسنة والأقلام شعاراتها القديمة . وفي الحقل الاجتماعي كانت المطاليب تتعرض لقضايا التّحرر من الكبت والظلم والجهل والمرض والخوف .

وفي الحقل الثقافي ، خاض العرب في ماضيهم ، الإسلامي ، وماقبله (الآشوريّ والكلدانيّ في العراق ، والفينيقي في لبنان ، والآرامي في سورية، والفرعوني في مصر) وأعادوا له اعتبار الماضي الإسلامي العربي الذي حقّره الأتراك(٣) واعتبار الماضي قبل الإسلامي الذي حقره العرب المسلمون أنفسهم .

وفي الحقل السياسي ، بنى العرب حاضرهم على أسس العمل والبناءالغربيين. فألفوا الأحزاب القومية والإصلاحية ، عربية كانت أو إقليمية ، وقاموا بالثورات المنظمة واشتركوا بالانقلابات العسكرية ، وطالبوا بالبرلمانات الحديثة (٤) وقد كان كل هذا بفضل رواد القومية العربية في ذلك الوقت . إنها إجراءات تمهيدية لما توصلت إليه الأمة العربية في هذه الفترة . وهنا تجدر الملاحظة إلى أن

---

(١) ـ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٧٢
(٢) ـ عبد العزيز الدوري : المصدر السابق ص ٨٢
(٣) ـ انيس صايغ : المصدر السابق ص ٦١
(٤) ـ انيس صايغ : المصدر السابق ص ٦٢

العمل القومي التمهيديّ قد سار في طريقين ، تباعدا عن بعضهما بعضاً مرات كثيرة ، وتعارضا أحياناً ، ولكنهما ظلاّ من حيث الغاية القصوى ، متوازيين، إلى أنْ وصلا إلى نقطة حديثة جداً ، فتلاقيا بعد طول فراق ، وكشفا عن أنّ العمل القومي في بلد عربي لابد له من أن يلتقي بالعمل نفسه في أيّ بلد آخر ، في آخر المطاف .

كان أحد هذين الخطين آسيوياً (سوريا بوجه عام شاملاً لبنان وفلسطين والعراق والحجاز وكان الآخر أفريقياً (مصرياً) (١) . ولستأرى مبرراً لسرد

تفصيلات هذين الخطين ، ولكن من المفيد التنويه هنا إلى أن خط النضال القومي العربي قد اتخذ وجهاً جديداً ، بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث تخلصت الأمة العربية من الحكم العثماني . وبدأت صراعها المرير مع المستعمر الأوربي .

وجاء الغرب بعد الحرب العالمية الأولى فغزوا العرب سياسياً في عقر دارهم، وجزأ بلادهم ، ووضع لها الحدود المصطنعة ، وحاول إيجاد كيانات منوّعة، وكان هذا أقسى تحدٍّ تعرض له وعيهم القومي وأمانيهم (٢) . فقد قسمت البلاد العربية إلى كيانات متعددة ، خلقت صعوبات كبيرة في وجه القوميين ، وأمام الجيل الجديد وبرز المنتفعون في هذه الكيانات الكرتونية ، ونصبوا من أنفسهم أولياء عليها ، لتحقيق مصالحهم ومصالح سادتهم المستعمرين . وأصبحت مشكلة العروبة ، بعد الحرب العالمية الأولى أن تكافح ، في كلّ كيان ، حكومةَ ذلك الكيان كفاحاً يتراوح بين الاقناع وبين الثورة المسلحة . وبهذا أصبح هدف الحركة العربية القومية وراءها (٣) . وكان المنتفعون في هذه الكيانات الكرتونية فيما سبق، الفولاذية الآن — همُ الحد الذي توقّف عنده تصاعد الحركة العربية في أكثر من بلد . ولكننا نخطيء إذا لم نلتفت إلى الذين كانوا وراء تلك الكيانات

---

(١) — انيس صايغ : المصدر السابق ص ٦٣ الى ٩٦ راجع الحصري نشوء الفكرة القومية المصدر السابق من ص ١٩٠ — ٢٤٤

(٢) — عبد العزيز الدوري ص ٨٧

(٣) — أنيس صايغ : المصدر السابق ص ٩٧

وأولئك المنتفعين — إلى الدول الأجنبية ذات المصالح في البلاد العربية التي عرفت كيف تمنع ظهور دولة عربية موحدة وقوية ، وتحرمها من مصالحها(١) . هكذا استغل الأجنبي العربَ أنفُسَهم وقسّمهم ، وقد ثار العرب في أكثر من بلد ثورات استقلالية ضد الاستعمار ، ولكنهم لم يثوروا ثورة واحدة ناجحة ضد التجزئة . إضافة لذلك ، فقد خلق الأجنبي بعض النظريات ، بهدف محاربة القومية العربية . وقد كانت هذه النظريات مرتبطة في الواقع بالأقليات العنصرية والطائفية .هكذا ظهرت الحركات اللاّ عربية شمال أفريقيا ، وأقباط مصر ، وجنوبي السودان وأشوري العراق ، وأكراده ، وموارنة لبنان . وهكذا ظهرت أيضاً أعظم تلك الحركات وأشدها حقداً للعروبة ،وهي حركة القوميين السوريين التي جمعت بين الطائفية والعنصرية (٢) . وربما كان أعظم ماخاقه الاستعمار وخلفه ، هو خلق إسرائيل (٣) كسرطان في قلب الأمة العربية .

ولاأريد هنا أن أزيد من التفصيل ، لأنني قد تطرقت لذلك أثناء بحثي للفترة التي عاصرت الأرسوزي ، وذلك مفصلاً في الباب الأول من هذه الرسالة . إلا أنه ، وعبر النضال العربي ضد المحتل الأوربي ، اشتدت حدة الشعور القومي ، وراحت تتطور وتتأصل عمقاً وتتسع أفقاً لتطرح أهدافاً « عربية » وعلى مستوى « الوطن العربي » وفي جميع مراحل النضال (هويتها السياسية بطرح الفكرة العربية ووحدة البلدان العربية ، ولكن هذا المضمون السياسي غير المحدّد للقومية العربية ، سرعان ماآل إلى يد البرجوازية العربية التي تولت صياغته ورسمه على طريقتها ووفق مصالحها ، إلى أنْ أجهضت القضية العربية ، وولّدتْ منها جامعة الدول العربية (٤) .)

وكان لابد من إعادة تحديد « الشخصية والمضمون » للقومية العربية من مجرد

---

(١) — انيس صايغ : المصدر السابق ص ٩٨.
(٢) — انيس صايغ : المصدر السابق ص ٩٩
(٣) — انيس صايغ : المصدر السابق ص ١٠٠
(٤) — فاروق الباشا : المصدر السابق ص ٥٥ — ٥٦

« عاطفة برجوازية » إلى « قومية تقدمية » ترقى بذاتها إلى مستوى النظرية الاجتماعية والعقائدية العربية . التي ترسم طريق الثورة العربية بكل أبعادها ، ولقد قطعت هذه النظرية شوطاً كبيراً على طريق النضال الذي صهر ووحّد فكرة الكفاح القومي للعرب مع النضال الاشتراكي . ونرى هذا المضمون للثورة القومية العربية بمحتواها الحالي مرسومة في الإطار العقائديّ لحزب البعث العربي الاشتراكي (في الوحدة والحرية والاشتراكية) هذا الحزب الذي وضع فكرته الأولى في التأسيس (زكي الأرسوزي) .

ولابد لي في النهاية . قبل الخوض في فكر زكي القومي ، من تحديد موضوعي للقومية العربية وتعريفها . وقبل إعطاء هذا التعريف نُنوّه إلى القول بأن كلمة الباحثين اتفقت على تصنيف عوامل هذه الفكرة بثلاثة :

١ — العناصر الاجتماعية للقومية العربية :

١ — اللغة — ٢ — التكوين التاريخي المشترك للأمة العربية .

٣ — الجنس أو العرق (علماً بأن العروبة ليست عرقاً) .

٢ — العناصر العقائدية :

١ — وحدة المصير والنضال المشترك ، ٢ — الوحدة الثقافية ، ٣ — القيم الروحية .

٣ — العناصر المادية في القومية العربية :

١ — العوامل الجغرافية ، ٢ — العلاقات الاقتصادية (١)

اني لاأريد أنْ أخوضَ هنا تفصيلاتِ هذه العوامل ، حيث تطرّقتُ إليها بالبحث في فصول سابقة ، ولكنْ أنوّه إلى حقيقة واضحة هي أنّ أمم

(١) — فاروق الباشا : المصدر السابق ص ٦٥ — ٦٦

وشعوب العالم ، ومن خلال صراعها القومي لتثبيت ذاتها ، قد اتخذت عاملاً واحداً وبنت عليه كيانها القومي « هكذا فعلت اللغة فعلتها في ألمانيا » والإرادة المشتركة ، في فرنسا ، والاثنتان معاً في إيطاليا . . . الخ .

والعرب ، لاتوجد أمة من أمم العالم ، تيَسّرَ لها كما تيسر للأمة العربية من عوامل ، فلغتها هي لغتها منذ البداية ، وتاريخها المشترك حافل وزاخر بالانتصارات والانتكاسات ، ووحدتها الثقافية أغنتها لغتها على مرّ السنين ، وجابهت مصيراً واحداً خلال ظروفها ، ومرت بآلام وأفراح واحدة . وأرضها هي أرضها المتعارف عليها منذ آلاف السنين ، والتي يعترف بها العالم . وعلاقتها الاقتصادية تكمّل بعضها بعضاً ، بحيث لايمكن لقطر من الأقطار العربية أن يبقى بمعزل عن القطر الآخر . ومع كل هذا لانرى أمة في العالم تعاني من التجزئة والمصاعب في طريق وحدتها كما تعاني الأمة العربية (١) .

وقبل أن أنتقل إلى تعريف الأرسوزي للقومية والأمة ، أحبّ أنْ أنوّه أنّ بعض الآراء تعرّفُ القومية العربية « هي هذا الشعور الجامع للأمة العربية التي تسكن الوطن العربي الممتد مابين حدود إيران والخليج العربي شرقاً ، والمحيط الأطلسي غرباً ، ومابين تركيا والبحر الأبيض المتوسط شمالاً ، والصحراء الأفريقية الكبرى والحبشة والمحيط الهنديّ جنوباً ، والتي تتكلم اللغة العربية(٢) »

ويرى البعض الآخر « أن القومية العربية هي حركة الأمة العربية لتحقيق فكرتها ، هي انبعاثٌ لما يتفاعل في داخلها (٣) إذن فهي ليست نظرية ، لكنها مبعث نظريات ، ولاهي وليدة الفكر ، بل مرضعته ، وليست مستعبدة الغنى ،

---

(١) ـ لبحث هذه العوامل مفصلا : راجع عبد الرحمن البزاز المصدر السابق ص ٩١ ـ ٢٥٢ ، منيف الرزاز معالم الحياة العربية الجديدة من ص ٢٥٠ ـ ٢٧٨ وفاروق الباشا المصدر السابق من ص ٦٧ ـ ١٣٦ ساطع الحصري ابحاث مختارة في القومية العربية من ص ٢٣٤ ـ ٤٢٥

(٢) ـ هذا التعريف لمنيف الرزاز معالم الحياة العربية الجديدة ص ٢٧٢

(٣) ـ ميشيل عفلق في سبيل البعث ص ٦ دار الطليعة بيروت ١٩٦٣

بل نبعه وروحه . وليس بين الحرية وبينها تضادٌ ، لأنّها هي الحرية (١) هي حبٌّ قبل كل شيء ، هي نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته ،لأنّ الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة (٢). وهي قدر محبّب ، فهي للشعب كالاسم للشخص والملامح للوجه (٣) » .

ويعرّف البعض الآخر « القومية العربيةهي شعور وإرادة واعية ، قوامها الروابط اللغوية والتاريخية والثقافية والنفسيةالمتجسدة بالآمال المشتركة بين العرب وهي فكر عقائدي ومذهب اجتماعي عربي ،يهدف لإقامة أمة عربية اشتراكية موحدة ، توجه طاقاتها للتحرر القومي والإنساني (٤) » .

تعريفات كثيرة قيلت وتقال ، ليس تقال بالنسبة للأمة العربية فحسب ، وقد لخصنا البعض منها لاعتقادنا بأنها تلقي الضوء على جميع التعريفات التي قيلت في الأمة العربية . ولا أريد هنا أن أناقش موضوع صحّة هذه التعريفات لأنه ليس داخلاً ضمن مجال بحثي ، لكنني وضعتها كمقدمة لبحث فكر زكي الأرسوزي القوميّ . وأحب أنْ أنوّه قبل الخوض في فكر زكي ، أنه ليس المهم أنْ تكون القومية العربية قديمة أو حديثة ، إن المهم هو المعنى والمضمون « القول والعمل » الذي نعطيه لها اليوم بغية خلق الغد العربي ، في عالم يتميز بالصّراع العقائديّ ، هذا الغد الذي نطمح فيه إلى خلق المجتمع العربي الاشتراكي الموحد، إننا نشهد قيام كيان عربي قومي عام ، يضم مختلف الأقطار العربية ، يكون موّحد الشعور والثقافة والأهداف والمصالح والجهاز السياسي والاقتصاديّ والعسكري ، ويكون له من القوة مايضمن للأمة العربية الحرية والكرامة والسيادة ، والوصول إلى مصافّ الأمم الراقية المتقدمة الحية ، وتبوّء المركز اللائق بخصائصها وما تشغله من حيز جغرافي عظيم في ساحته وموقعه وثرواته ومركزه الممتاز ، وما لها من نفوذ معنويّ قويّ في مختلف أنحاء الأرض . مع قيام مجتمع فاضل

---

(١) ـ ميشيل عفلق في سبيل البعث ص ٤٢ دار الطليعة بيروت ١٩٦٢

(٢) ـ ميشيل عفلق في سبيل البعث ص ٤٥ دار الطليعة بيروت ١٩٦٢

(٣) ـ ميشيل عفلق في سبيل البعث ص ٤٧ دار الطليعة بيروت ١٩٦٢

(٤) ـ فاروق الباشا : المصدر السابق ٦٢ ـ ٦٣

متكافل متعاون يتحقق فيه العدل الاقتصادي والاجتماعي وتكافؤ الفرص لجميع من يبحث فيه .

أما زكي الأرسوزيّ فيعرّف القومية العربية : « هي الكشف عن العبقرية العربية ، وإيجاد الجو الملائم لازدهار هذه العبقرية ، على اعتبار أن التقاليد التي نسجها التاريخ خلال القرون الوسطى سببت انحراف هذه العبقرية وضمورها ، واليوم نحتاج إلى ايجاد الصّلة بين هذه العبقرية وبين المرحلة التاريخية الراهنة ، وفي هذا العيش ، نموّ وازدهار للشخصية العربية. فالبعث يهدف أوّل مايهدف ، إلى الناحية الثقافية ، وتكوين الشخصية العربية ، وأما الناحية السياسية ، فهي تنظيـــم البيئة الاجتماعيـــة والاقتصادية التي تساعد هذه الشخصية على التفتح والازدهار (١) » .

ويفرقّ الأرسوزيّ بين « الأمة والقومية » فكل منهما يعني معنى مختلفاً عن الآخر ، فكلمة « أمة » هي والأم مشتقان من نفس المصدر ، والأم هي الصورة الحية للأمة ، مثّلُ هذه من أعضاء المجتمع ، كمثّل الأم من أبنائها. والأمةُ تعني فضلاً عن ذلك ، مصدرَ الأعراف والمؤسسات العامة . ونحن نعني بالمؤسسات العامة ، اللغة والآداب والفنون وما هنالك من المظاهر الحياة العامة. وأما القوميّة ، فهي رابطة بين ذوي القربى : تظهر في مؤازرة بعضهم البعض ، بنو قوم الإنسان ، هم أولئك الذين ينجدونه : فيهبون للذود عنه»(٢) والقومية العربية بالنسبة للعرب عريقة ، قديمة قدم تاريخ البشر عند الأرسوزي(٣) والأسس التي تقوم عليها القومية العربية هي :

١ ـ الإخاء. والأخوة في الطبيعة ، القرابة والنسب . تقوم القومية العربية على مبدأ هو : إذا أحدهم صرخ آخ ، استجاب لندائه العرب من المحيط الهنديّ إلى الأطلسي . وكلمة (أخ) مشتقة من صوت « آخ » الذي هو عبارة

---

(١) ـ زكي الارسوزي المجلدات الكاملة المجلد السادس ص ٤٩٤
(٢) ـ زكي الارسوزي المجلدات الكاملة المجلد الرابع ص ٢١٣
(٣) ـ زكي الارسوزي المجلدات الكاملة المجلد الرابع ص ٢١٤

التوجّع في الميجان ، ويعني هذا أن أخاك هو الذي يتوجع لوجعك فيصرخ لصراخك ، والقرابة بين العربي وأخيه لم تقف عند حدود البنيان الرحماني المشترك ، فهناك أخوّة في الثقافة ، في المثل الأعلى ، إلى جانب الأخوّة في النسب(١)

٢ ــ المصالح المشتركة ، وبلاد العرب الممتدة من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي ، والواقعة على ملتقى القارات (أوربا وآسيا وأفريقيا) والمشرفة على الشرق والغرب . هذه البلاد تتمتع بمركز تجاري عسكري من الطراز الأول في العالم . وهي جزيرة تقوم على بحرٍ من البترول ، ولاسبيل لاستفادة هذه الأمة مما وهبتها الطبيعة ، بغير دولةٍ تجمع شمل العرب تحت راية الوحدة .

٣ ــ الدفاع المشترك . نحن كعرب أمام التكتل الدولي ، لايفيدنا ولامنقذ لنا إلاّ الوحدة . إننا لانستطيع أنْ نتخلص من مصاعبنا ، الدّاخلية منها والخارجية ، فالصعوبات الخارجية نتغلّب عليها بنفس تغلّب ألمانيا « بسمارك » عليها وبإعلانه وحدة ألمانيا . وأما الصعوبات الداخلية فهي في خلق مجتمع متجانس متحضرّ ، وذلك بإيجاد الانسجام بيننا وبين المرحلة التاريخية الراهنة ، وخير وسيلة لبلوغ الهدف المتقدم ، إقامةُ نظام ديمقراطيّ تسودُ فيه حريّة المناقشة ، وهذا يكون برفع الحواجز وإعلان الجنسية العربية من أجل الوحدة الشاملة (٢) .

وسوف نلقي الضوء على هذا التعريف أكثر ، من خلال دراستنا لفكر الأرسوزيّ القومي . والآن ننتقل إلى الأمة في نظر الأرسوزيّ .

---

(١) ــ زكي الارسوزي المجلدات الكاملة المجلد الرابع ص ٢١٥
(٢) ــ المصدر السابق ص ٢١٦ ــ ٢١٧

الفصل الثالث

مفهوم الأمة العربية ومشاكلنا القومية

المبحث الأوّل : مفهوم الأمّة .

١ — الأمة العربية وتمايزها .

٢ — وجهة نظر العرب في ماهيّة الأمة .

٣ — الأمة والبيئة .

٤ — الأمة امتداد للأسرة .

٥ — الأمة عقيدةٌ معنىً .

٦ — الأمة تجربة رحمانيّة مثلى .

المبحث الثاني : مشاكلنا القومية .

١ — مشاكلنا القومية .

٢ — اتجاهات أساسية .

خاتمة الفصلين .

مقدّمة الفصل الثّالث

كنت في الباب الأول ، قد عالجت شخصية الأرسوزيّ وعصره ، وشرحت أصولَ فلسفته التي لخصها الأرسوزيّ،حيث يقول : « للعرب فلسفة كاملة ، قائمة في ثنايا لغتهم ، لم يُعبّرْ عنها حتى الآن أيّ مفكر آخر تعبيراً كلياً . . . فاللغة العربية ، بما لها من قوة بيانيّة خاصة ، تبدعُ لكلّ معنىً من المعاني الوجوديّة الكبرى، صورةً تستقطبه وتؤديّه بأمانة» . ويرى أن إنشاء هذه الفلسفة ، يؤدّي إلى نتيجتين هامتين ، الأولى : إرساء فكرة البعث على قواعد صحيحة ، والثانية إسهام العرب إسهاماً جدّياً وحاسماً ، في التراث الانساني . فالعقل الإغريقي الغربي يجنح نحو الكشف عن نظام الطبيعة ، بينما يجنح العقل السّامي العربي نحو الحقيقة الروحية والمثالية ، ويجب أنْ يكمّل كلٌ منهما الآخر (١) .

ولمّا كان موضوعَ البحث ، فكرُ الأرسوزيّ القوميّ ، فلا بدّ من بحث النتيجتين الواردتين في إرساء فكرة البعث ، على قواعد صحيحة ، وإسهام العربْ إسهاماً جدّياً وحاسماً في التراث الإنساني . وهذا من فكر الأرسوزيّ القوميّ . وسوف أقسّم بحثي إلى ثمانية أبحاث :

---

(١) ــ المجلدات الكاملة : المجلد الاول ص ٣٢

١ - الأمة العربية وتمايزها :

عبر الأرسوزيّ عن تصوّره لرحمانيّة الأمة بقوله :

« لقد خيّل لأجدادنا أنّ النجوم نوافذُ يشرق منها المعنى « الإله » بنوره على الكائنات . فإذا أتممّنا نحنُ أحفادَهم ، هذه الصورةَ الشّعرية بيئيّةَ المكان لعالمنا ، عالم الشّهود ، أدركنا ، عندئذ ، رمزَ بنيانِ حياتنا ، فرديّةً كانتْ أم اجتماعية . فخلايا البدن ، وإنْ بدت منفصلةً في المكان ، مختلفاً بعضُها عن بعضٍ في الزمان ، فهي باتّجاه انبثاقها ، متّصلةٌ بوحدة ينبوعها . وإن أبناء الأمة أيضاً ، وإنْ ظهروا على مسرح الوجود متفرّقين ، متفاوتين ، فإنّهم بمصدر انبثاقهم موّحدون . وحدةٌ بها تنسجم أعمالُهم في إنشاءِ مؤسساتهم . متلازمة متتامّة . رغم التّباعد في المكان . والتفاوت في الزمان ؛ وإنّ أسطورة آدم (خلق الله آدم من تراب فجعله على صورته ونفخ فيه من روحه) هذه الأسطورة التي عبرت بها الأمة العربية عن نظرتها في الوجود ؛ تكمّل هذه الصورة الشعرية ، وتشير إلى رسالة هذه الأمة في التاريخ . فآدم (من الأديم ، وقوته الأدامة) هو من أديم الأرض : عنها يقتبس عناصرَ بدنه ؛ ومنها يستمد نُسغَ حياته ، وهو منها كالبرعم من شجرته . ، وليس البدنُ إلا سيد بُدورِ النّفس في الكون وجوداً .

ولئن اقتبست الحياة من القدر (الطّبيعة) عناصرَ بنيتها (١) فقد دلّت بهذا الاقتباس على نفوذِها فيه ، وبدء سيطرتها عليه . وهي قد حققت بالإنسان

---

(١) ـ زكي الارسوزي : المجلدات الكاملة المجلد الاول ص ٥٧

صَبْوَتها ، فخلفت في بدنه قدراً طوع إرادتها ، به تحرّر معناها ، وبهذا التحرر أصبحت على صورة الإله ، مُبْدِعها . إن اللسان العربي قد انسْارَ ، باتجاهات الحدس التي انطوت عليها كلماته إلى حدود هذه الصورة ومعنى نموها (١) . فإذا كانت عناصرُ البدنِ مؤلفةً من أديم الأرض ، فإنَّ النفسَ أيضاً ، جلوةُ المعنى ، جلوةٌ تنزع إلى تحقيق المعنى فيها كاملاً . كما لو أن شعاعاً متخللاً الغيوم استُجمعت فيه كافةُ خصائصِ الشَّمسِ ، مصدر انبثاقه ، فتحولَ بهذا الاستجماع إلى الشمس ذاتها ، متفوقاً حجابَ المكان . كذلك تتجاوب تجليّات النّفس في وحدانيّة وجدانية ، فيحصلُ من هذا الاستجمام حالة تبدد بنورها الساطع فوارقَ التّجليات التي انتهت إليها .

وإذا كانت الحياة قد افترقت بالأبدانِ إلى نفوس ، فهي قد سهّلتْ لها بهذا الافتراق نموها بتجاوبها تجاوباً رحمانياً ، وتفتّحها عن بنيانها أعمقَ فأعمق ، وذلك بالإضافة إلى تعاونها في إخضاع القدر لمشيئتها .

ولئن كانت الحياة قد تفرّقت بالبدن إلى أفراد متباعدين في المكان ، فقد أوجبت عليهم التلازم والتعاون ، إتماماً لحكمةِ هذا الافتراق ، تلازماً بين الأجداد والأحفاد ، وتعاوناً بين الإخوان . كما أنّها عوّضت الإنسانَ بخلود الأمة ، لاستقلال الثقافة فيها عن المدنية ، تعويضاً عن تلازم المكان والزمان ، في وحدانية نمو مظاهر البدن ذات الصلة بالقدر . وهي قد أوجدتِ اللسان أيضاً تحقيقاً لغايتها هذه ، فانتصرت على الزمان (الكتابة والعنعنات Traditions) وعلى المكان (التجاوب الرحماني ، وتأثير الكلمة السحريّ بالبيان) وعدّلت به مؤسساتها ولخصّت تجارب أجيالها .

لقد اختارت الحياةُ من بين تجليّاتها الحسّية الصوت ، وهو طَوْعُ إرادتها في إنشاء لسانها ، بياناً عن بنيانها ، ورمزاً للتفاهم بين أبنائها ، ووسيلةً للكشف

---

(١) ـ زكي الارسوزي : المصدر السابق ص ٥٨

عن ماهيتها ، بخلق ذاتها أبداً . على أن العادة (التداعي) تقتضي الصورة الصوتية ، ويغويها الميلُ المكبوتُ فهي لذلك عرضةٌ للانهيار ، والتجاوبُ الرحماني بين أبناء الأمة ، وإنْ ساعدَ على تحرير الكلمة مما هو (دخيل) على بنيانها ، فإنّ التحرير متفاوتٌ بتفاوت الأصالة فيهم ، والذكاء اللازم للكشف عن هذه الأصالة ، وتخير الصورة التي هي أصدقُ للتعبير عن المعنى ، من بين المبدعات المتقدمة ،. وإلاّ التبستْ عليهم الصورةُ بالرّمز ، وانفصمَ ماهو نزهويّ عمّا هو إراديّ فحجبت النفسُ بهذا الانفصام عن قراراتها(١)وتغلبّ عليها التكلّفُ مايقتضيه من جهد . وانه على هذه النسبة المشتقة ، تتميز الأمة الأصيلة (البدائية) عن الهجينة المشتقّة . ففي الأمة البدائية ذات الأصالة ، تنسجم إذنْ إرادةُ أبنائها الصادرين عنها ، والحاملين ميولها مع النزوة Spontaneite في انتقاء المؤسسات العامة (اللسان ، الأخلاق ، الديانة، والفنون ، . . .) كمُعْتلىً ، عليه ترتقي النفوسُ نَحْوَ غايتها ، فتشفّ فيها العبارةُ سواءٌ أكان في بنية الأفراد أم في منحنيات هذه المؤسسات التي تعكس هذه البنية متبلورةً . وبتجاوبِ النفوسِ في هذا الجوّ تجاوباً رحمانياً ، تفيضُ المشاعرُ ، وتغمرُ الكونَ نشوةً وسروراً ، فتشتد فيهم أواصر الرّحم .

يستقبل أبناء هذه الأمةِ الحوادثَ متفائلين . ولم يكنْ عبثاً أنْ أنجبت الأمةُ العربية عشراتِ الألوفِ من الأنبياء . ولئن كانَ شعارُ كلٍّ من أبنائها أبداً البطولة ، فقد اختصَّ كلٌّ منهم بالشاعريّة اللاّئقة بروعة البطولة ، بينما تتنافرُ في الأمة الهجينة عناصرُ البيئة في الفرد ، وتسطو الرموزُ على مظاهر الحياة الاجتماعية ، فتَتَكَشُفُ العبارةُ وتنحجبُ النفوسُ بها عن حقيقتها فتقف حينئذ الحياة وتَترّكدُ . ويتغلّب عليها الشكّلُ والتكلّفُ ، وتبدو فيها المؤسسات عديمة الانسجام بنشأتها وباتجاهاتها العامة ، فتفقد ، بذلك ، الشخصيةُ مقوماتها في التصميم وفي البيئة (٢) ؛

---

(١) جمع « قرارة » .
(٢) ــ زكي الارسوزي المجلد الاول من ص ٥٩ ــ ٦١

فاللسان العربي اشتقاقي البنيان ، ترجع كلماتُه كافة إلى صورٍ صوتية مرئية، مقتبسة مباشــرة عن الطبيعة (١) إنّ اللسان العــربي ، بالنظــر إلى نشأتـه : (صورٌ صوتية مقتبسة عن الطبيعة مباشرةً) وبالنظر لصناعته أيضاً (تجلّي العبقرية العربيةِ في كافة أصوله ، أي في منظومته الصوتية وفي قواعده النحوية وفي مفرداته) هو بدائي وبَدَئيّ . وكلّ كلمة أو قاعدة تحمل طابع عبقريته أيّاً كانت ، فهي مستعارةٌ منه (٢) . تنبثق عن ذات الأمة نظرتها في الوجود ، وهي تحمل طابعها ، وإنه ليس عبَثاً أنْ افترَض الهنودُ الأثيرَ ، واليونانُ الجزءَ الفردَ (Atome) والشعوبُ الساميةُ النموَّ والتطوّر والانقلابَ (Evo iution et Revolution) والانكليزُ التطورّ بالاصطفاءِ . . (Parsei ection) فكلٌّ من هذه الأمم ، قد أدركَ الوجودَ خلالَ بيئته ، وهكذا فإنّ العرب قد أوحوا إلى العالم فكرةَ الخلودِ المستوحاةِ من طبيعتهم، المتصفةِ ذاتها بالخلود .

إنّ الأمة العربيةَ ، وهي ينبوعُ الشعوب السامية كافة ، عالمٌ بذاتها ، لم تأفلْ منذ ظهور الإنسان على مسرح التاريخ . وهي تُطهرُ بفيضها في كلّ مرحلةٍ ماتراكمَ من آثامٍ على الشّعوب ، فتهديها إلى تحقيقِ أهدافها . مَثَلُ الأمةِ العربية كَمَثَلِ السّديم (Nebu iosite) ذاتـه (أصل الوجود) يتكاثف حيناً ثم يتناثر بعد حين ، فتنجمُ الشموسُ عن تكاثفه ثم تنتهي بتناثرها في الأثير (٣) فهي مشرقة أبداً ، مشرقة بنورها على الإنسانيّة . وقد تبدو حيناً مفككة متناثرة ، أبناؤها منزوون في قوقعةٍ من الأنانية ، إلاّ أنها لاتلبث حتى يسطعَ منها نبي أو زعيم ، فيبعثُ بها من جديد ، ويلقي النورَ الحاصلَ من تأججها شفقاً على العالم أجمع ، فيهدي الأممَ حينئذ بمنارته إلى تحقيق رسالتها، وعند ذلك تتحدّى هذه الأمةُ تقديراتِ المؤرخين (٤) .

---

(١) ـ زكي الارسوزي المجلد الاول ص ٧١
(٢) ـ زكي الارسوزي المجلد الاول ص ٧٨
(٣) ـ زكي الارسوزي : المجلد الاول ص ٢٢١
(٤) ـ زكي الارسوزي المجلد الاول ص ٢٢٢

ماهي الأمة ؟ أهيَ مفهومٌ ينبّه الذّهنَ تعبيراً عن وضعٍ مشترك وعامّ (وَضعٍ ثقافيّ مدنيّ) قد أنشأه الأجدادُ فأورثوه للأحفاد ؟

أم هي آيةٌ أصولُها في الملأ الأعلى . تتحققُ باندراجِ تجلياتِها في المكان ، وباستجماع هذه التجليّاتِ في الزّمان ؟ أهي عبقريّةٌ مبدعةٌ أم بنيانٌ ملازمٌ المظاهرَ بالتداعي ؟ إنّ فلسفة الإنسانِ هي صورتُه التي تكسو بها الكون .

الأمة العربية اختارت حقيقتَها في الملأِ الأعلى (اللهُ علّمَ آدمَ الأسماءَ .) ثم : (الأسماءُ تنزلُ من السماء) أيْ أنّها قد جهزتْ صورتَها بمقوّماتها (غرائز البدن) وواجبات في الوجدانِ على هذه المقومات ، التي تبدوُ مُصَمَّماً تنطوي عليه كافةُ مظاهرها العامة والخاصة . فما نَسَجَهُ الأجدادُ محقّقٌ لما كان في قرارةِ نفوسِ الأحفادِ . إنّها « أي الأمةُ العربيةُ » ليستْ كسواها شركةً مساهمة « كليمنصو » أو جملةَ ذكرياتٍ وأمانٍ (رينان) ، بل إنّها بنيانٌ قد اشتركتْ في تشييده السماءُ مع الارادةِ الإنسانيّة منسجمتَيْن . بنيانٌ يتمتّع بنشأتهِ هذه ، بهالةٍ من القدسية (١) .

والأمة تُنشيءُ جوّها الثقافيَّ منسجماً مع مانطوتْ عليه أبدانُ أبنائها من ميول ، ومكمّلاً لها . ومادامت هذه الميولُ تتجاوبُ مع جوّها هذا تجاوباً ملائماً فالحياة تزدهر في الأفراد ، وتزهو وتغمر الناس كافة بنشوتها .

في هذا المجتمع تنفتح مشاعر الرّحمة ويتعاون أبناؤه على تذليل الصعوبات فتسودُ المبادئُ النّبيلةُ أعمالَهَمْ : وإنَّ ذكرى هذا العهدِ الذهبيّ الذي أنشيءَ نزوةً لتبقى متلألئةً في تاريخ هذه الأمةَ ، هذا العهدُ الذي أطلقَ عليه العربُ اسمَ (الجاهلية) اعتزازاً به ، يوم كانوا يستوحون به أعمالهم من المبادئ التي فُطرتْ عليها نفوسُهم الكريمة ، وهم يجهلون نتائجها احتقاراً لها : فالحياةُ تجهلُ الموتَ ، وهي لنْ تفكرَ في النتائج إلاّ عندَ تجوّفها (٢) .

---

(١) ــ زكي الارسوزي : المصدر السابق ص ٢٠١
(٢) ــ المصدر السابق : ص ٢٠٢ ــ ٢٠٣

فالحياة في الإنسان لمْ تكنْ لتبقى عند حدّ النّشوة ، بل هي تصبو إلى التفرد بإنشاء ذوات مستكملة شروط فطرتها ، فيتخطّى الفردُ ، وعلى مسؤوليّته هذه المرحلةَ : فإمّا أنْ يشقّ طريقَ العلى ، أو أنْ يبقى يتضوّي . بالتجربة البَدْئية يكتشفُ الفردُ هويّتهُ ، وبتأثيرِ الصورةِ السحريّ يُنشىءُ بنيانه ؛ وبالرّحمةِ ينهضُ بها بإخوانه ، فإذا صدقَ الحدسُ ، وبلغتِ العبارةُ غايتها ، تسامى الجميعُ نحو أهدافهمُ ، فالإنسان كالزهرةِ تتفتّحُ عن شجرةٍ ، التي هي أصلُ انبثاقها . ولكنّ الإنسانَ إنما هو زهرةٌ تنزعُ أبداً إلى التفتّح بالخيال المُتسامي ، الذي يتم بفسحته هذا التفتّحُ . والتجاوبُ الرحماني بين أفرادِ المجتمع ، ينتهي بارتسامِ الملامح المعبّرةِ عن الحالاتِ النّفسانيةِ المشتركة ، وتبدو هذه الحالاتُ بصورةٍ متفاوتة الدرجاتِ في وجدانِ الأفراد . ويضاف إلى هذا التّجاوبِ الرّحمانيّ ، المؤسساتُ ومظاهرُ الحياةِ الاجتماعيةِ الخاصّةِ ، فيحصلُ من التّجاوبِ الرحمانيّ والتفاعلِ الاجتماعيّ ماهو الضميرُ المشترَكُ ، الضمير النزّاع إلى تحقيق الوجدان . إن صوابَ الحدْسِ هو مشيئةُ الحقّ ، هذه المشيئةُ تجلبُ معها النموّ والسعادة . ولئنْ كشف الإنسانُ عن هويّتهِ بالتجربة ، فقد أدركها منطويةً في وجهتها الحسّيةِ على مبادىءِ العقل العامة ، وفي صميمها ، على مبادىءِ الأخلاق ، وما توَافُقُ الحدس مع الخيالِ المتحقّق ، سواءٌ في العلم أو في (الفقه) (١) إلا بيانٌ لتلازمِ الطبيعةِ مع الملأ الأعلى . (٢) فاذا كانت التجربة مبعثَ كلِّ معرفة ، فانّ المجتمعَ ، بحفظه لتجاربِ الموهبين من أعضائه يشيدُ صرحَ المدنيّة والثقافةِ ، ومن التّراثِ تتغذّى نفوسُ الأجيالِ غذاءَ صلاحه ، في تحرّرِ الحياة فيه من أشكالها الباليةِ ، في بيئة الأفراد ، بمدى تجاوبهم الرحمانيّ ، وفي بنيان المجتمعِ باستقلالِ القيمِ الانسانيةِ عن التقاليد المجوّفةِ

---

(١) ـ ان الذهن العربي قد عبر بكلمة فقه (وهي احدى تشقيقات فقن ، فقأ ، فقح ، فقع ...) عن حدسه هذا . اذ به تتفتح النفس (تفقه) عن بنيانها الاجتماعي والصورة التي يعبر فيها الفقيه عما انفتحت نفسه عنه ، وتصبح قاعدة يسلك عليها افراد المجتمع هي الشريعة « من شرع » ، اي الطريقة » ص ٢٠١

(٢) ـ المصدر السابق ص ٢١٥

فكأنَّ المجتمع أنشودةٌ ألحانُها أعضاؤهُ ، وجمالُه هو في تحققه كاملاً ، بحيث يتجاوبُ هذا التحقّقُ في نفوس أولئك الأعضاء .

فالتواصلُ والانسجامُ في نموّ هذا الصرحِ الإنسانيّ ، يعبرّان عن صدقِ اختيارِ الذين سينشدونَه تحقيقاً للمصمِّمِ الذي انطوت عليه نفوسهم . وليست الوحدة المتجليّةُ في هذه المظاهر بناءً مصطلحاً عليه ، ولا هي مصطنعةٌ ، وإنما هي آيةٌ أصولها في الملأ الأعلى، تتحققُ بالصادرينَ عنها ، والحاملين أمانيّها(١) إن نفوس أبناء الأمة العربية تنطوي ، إذنْ ، على مصمّمها ، منه سيستلهمون شكل بنيانِ جمعهم ، فيرتقون إلى مثلهم الأعلى ، وبالاستنادِ على تجلياتهم في المكان ، واستجمام هـذه التجليّات ، يتم ارتقاؤهم بالتجاوبِ بين ينبوع الحياة وتجلياتها الزاهية ، فبالديانة ترتشفُ هذه النفوسُ من ذاكَ الينبوعِ ، وبالغنى تستغرقُ تلك التجليات . بينما في الأمة المشتقّةِ ، تحُجبُ نفوسُ ربائبها عن مصمّمهم بحجابٍ من الرموزِ المصطلح عليها ، وهم يحاولون عبثا ، من خلال هذه المظاهر النفوذَ إلى حقيقتهم . فهم ينصرفونَ إلى منطلقٍ تحليليّ ، وبمدى نسبة أصالتهم ، أي اتصالهم المباشر بالطبيعة (الكون والإنسانية) ، يساهمون مع أبناء الأمة العريقة بالأصالة في إنشاء المدنيّة ، وتثبيت قواعد الثقافة الانسانية .

فالأمةُ العربيةُ لم تختلفْ عن سواها بنشأتها السماويّةِ وبنيانها الخالدِ فحسب ، وإنما امتازتْ على الخصوص بذهنيّتها المنبعثةِ عن تلك النشأةِ ، وبمفاهيمها الانسانية ، ذات الصلة بهذه الذهنيّة .

لما كان العربُ يَصْبُونَ بفطرتهم المدعومة باتجاهات مؤسساتها ، إلى الملأ الأعلى (Le Pliein) ، وتَعْتلي نفوسُهم في صبوتها نحو ينبوع انبثاقها ، بتجاوُبِ هذه المؤسسات مع تلك الفطرة تجاوباً رحمانياً ، فقدْ بدا لهمُ الزمنُ في هذا الصعود مديداً ونامياً . (Duratif et progressif)

---

(١) ـ المصدر السابق ص ٢٢٤

وبدتْ لهم الديانةُ فيضاً (١) (الصلاةُ من صلة الفردِ بينبوعه) ، والحياةُ والأشياءُ (وجهتُهما الوجودُ) متباينتَينِ ، وفي تبايُنهما متلازمَتينْ ، فانتهى ذهنهمْ بالتمييزِ بين الآية (Idéal) قوام شخصيّتهمْ وغايتُها ، وبينَ المفهومِ الذي بُنْيتُهُ خلالَ المكان ، تمييزاً جلياً ، بينما التْبستَتْ الآيةُ في الأمة المشتقة، بمفهومها ، على ربائبها ، وهم يحاولون عبثاً إدراكَ قرارةِ نفوسهم خلالَ الفضاء. كما لوْ حاولوا إدراكَ الخيالْ (Levive) . وقد أبلغَ أفلاطونُ بياناً عنهمْ بأسطورة المغارة . إذ أنّ هذه النفوسَ الحائرةَ تتردّدُ في الديانةِ بين الإيمان والرّيبةِ ، وفي المجتمع بين التقّليدِ والثورةِ ، وفي الأخلاق بين المصلحة العامة والانسانية ، وهي تنتهي بالتعميم (Universalisme)

في كافة مناحي تفكيرها ، أي التجانس (Homogénité)

في الوجود ، وبالعَينيْنّة (Identité) في المعرفة ، حتى يصلَ شَططُها إلى الأُسميّة (Cosmopolitism) هذه النظرة خلال المكان في الشــؤون الإنسانية .

فالاختلاف بين الأمة العربية وسواها يبدو خصوصاً ، على المفاهيم الإنسانيةِ الاصيلةِ . فاللسانُ العربي هو بَدْءٌ ، وذو بنيانِ اشتقاقي يُشيرُ بكلماته إلى اتجاهات حدْسها ، ويكشفُ بهذه الإشارةِ عنْ وجهةِ الأمة العربية فيها (١) . والأمةُ البدائيةُ إذنْ تبدأ في الكونِ ، حاملةً سيماءها مُجملةً (Emesquissf) فتتفتّحُ عنها بتجاوُبِ تجليّاتها بين قُطبيهْا في عالمِ الإمكانِ ، قُطبٌ ترتَسمُ به في بنيةِ أبنائها معرفةً متبلورة ، وفي الكونِ عالمًا تنعكس عنه الطبيعةُ محددّةً إمكانيّةَ إدراكهم ، وقطبٍ آخرَ ترتقي إليه النفوسُ من خلالِ هذه التجليّات المُستَشفّةِ في تساميها ، بنورَ ذاتها (٢) . فكلمة حرية ، مثلاً ، تعني الاصطفاءَ

---

(١) ــ زكي الارسوزي المجلد الاول ص ٢٢٥

(٢) ــ المصدر السابق ص ١٣٥

أي التقرب من الأصالة التي هي مستقلة عن كل شائبة أو زغل . مع أن الأغبياء يفهمونها بمعنى الانطلاق الذي تعينت حدوده من الخارج بمصلحة الآخرين ، وكذلك كلمة قانون أي (أمر) المشتقة في العربية من « أمر » فهي تفيد صدور الأمر عن الأمة ، أو بالأحرى عن إرادتها ، فهي تستمد قدسيتها من مصدرها « الأمة » الذاتي . ومن هنا اقتران الأمر ، في العرف العربي ، بالعقيدة الشخصية ، بينما فهمت هذه الكلمة عند الأغبياء ، بمعنى القيد ، أو تحديد الحرية الشخصية (١)

والأمة وقد اختارت طريق الخلود ، طريق صبوة الحياة نفسها ، فقد فصلت المكان عن الزمان في تحقيقها ، وتحررت بهذا الفصل من قدرها المغلق بمنظومة عاداتها . وبذلك استقل ، إلى أمد ، شمولها عن عمقها . وإذا استقل الشمول عن العمق ، أي المدنية عن الثقافة ، في الشؤون الانسانية ، فقد أخذت الأمم الحديثة تبذل لمدنيتها ، فيصبح أعضاؤها ملحقين بهذه المدنية ، خاضعين لتياراتها ، متجهين نحو الرجل الآلي (Home Machine) والفرد ، وإن استقل إلى حد معين عن تأثير الطبيعة المباشرة بفضل هذه المدنية ، ولكنه خضع إلى ذات الحد للميول النفسانية الاجتماعية ، واستسلم لتحولاتها ، كما سبق أن خضعت الأنواع الحيوانية لقدرها (بدنها) فماذا يربح الإنسان ، فيما لو ملك العالم وخسر نفسه؟ أليس دخول الغني الجنة أصعب من دخول الجمل في سم الخيط ؟ . (٢)

قد تتشابه مظاهر الحضارة بنسبة اقترابها من الطبيعة ، كتشابه الانواع باقترابها منها ، ولكنها سرعان ما تتفاوت بتساميها ، فتظهر ، بهذا التسامي خصائص عبقرية كل منها . ولقد أنجبت الأمة العربية شعراء كامرىء القيس

(١) ـ المصدر السابق ص ٢٢٧
(٢) ـ المصدر السابق ص ٢٢٨

وعنترة ، وزيّن العربُ كعبَتهم بقصائدَ رائعات ، وهلّلوا لظهور النابغة فيهم. فتفرّدوا في العالمَ باستكمال شروط البطولة والشّعر معاً ، وليس عبثاً أنْ رأوا في النجوم أرواحَ أبطالهم ورمزَ أمانيّهم . لقد انتشرت المدنيّة الحديثةُ ، من مكان إلى آخر ، حتى كادت تخلّقَ من العالم وحدة . إلاّ أنّ انتشارها كان بغْيَةَ المتاجرة بمنتوجاتها . أمّا العرب فقد فتحوا العالم بقصْد تهذيبه ، وتحقيقاً لهذه الأمنية ضحّوا بنفوسهم ، وفتحوا العالم القديم ، وبسطُوا سلطانهم من سدّ الصين إلى المحيط الأطلسيّ ، ومن أواسط أوربا إلى أواسط أفريقيا . وكان ذلك على ظهْر الجمل . خليفة واحد ، قانون واحد ، لسانٌ رسمي واحد ، إنّ الكلمات التي تزينّت بها الأمم الإسلامية تشهد على تفوق هذه الثقافة وفضلها على الناس جميعاً . لقد خيمّ الأمنُ على هذه المملكة ، وشمل سلطانها العدلُ . وازدهرت فيها التجارة والصناعة . وإنّ الامم القديمة كافة ، تحسدُ العربَ على تشجيعهم العلمَ والعلماء (١) . إن الأمة العربيّة لم تكنْ شهاباً خطَفَ البصرَ بسرعة ، ولكنّها كانت منارةً يتموّجُ شفقُها ، تموّج الحياة التي عبرّتْ عنها (٢) . والأمم تتميّز بعضها عن بعض في مزايا ، كما يرى الأرسوزيّ : أول هذه المزايا ، اللّغةُ ، فمن هذه الناحية تتميّز الكلمةُ العربيّةُ عن غيرها بصفات عديدة ، منها ما هو أصيلٌ ذو جذور في الأصوات الطبيعيّة ، فكلمة « خارق » مثلاً ، ترجع بالتسلسل إلى فعل « خرَقَ » ومنه إلى صوت : « خرّ » خريراً ، الذي هو صوتُ جريان الماء . وكلمة « فقيه » ترجع إلى « فقه » فإلى « فقّ الماءُ وفَقْفَقَ » أي إلى الصوت الذي يحدثه الماءُ في حالة الغليان . والصورةُ الحسية لـ « فَقُهَ » هي تفتّحُ الفقاقيع من الدّاخل ، وكلمة « معنى » ترجع بالاشتقاق إلى فعل « عنّ عنيناً » ومن هذا إلى « أنّ » الذي هو عبارةُ الهيجان . وكلمة « أخوه »

(١) ــ المصدر السابق ص ٢٢٩

(٢) ــ المصدر السابق ص ٢٣٠

ترجع إلى صوت « آخ » الذي هو عبارة التوجّع ، وكلمة « الباتر » ترجع إلى « بتر » ومنه إلى فعل « بتّ » وهذا صوتٌ يحصل في الفم من تقاطع بين اللسان والنّطع . وكلمة « قدره » ترجع إلى فعل « قدر » ومنه إلى فعل « قدّ » الذي يحصل في الفم ، فيوحي معنى القطع (١) . هكذا ترجع الكلمات العربيّة إلى أحد المصادر الصوتية التالية : إلى عبارات الهيجان « آن ،، آخ » وإلى أصوات مستحدثة في الفم صداها هو معناها : « بتّ ، قدّ » وإلى أصواتِ (أصولها) في الطبيعة يتحدّدُ معناها باقترانه بحادث طبيعي آخر : « فقّ ، خرّ . . . . إلخ . . . »

ويرى الأرسوزيّ أنّ نتائجَ هامةً تنتج عن أصالة الكلمة ، كعلاقةِ الصوّتِ بالمعنى علاقةً فطريةً ، تظهر هذه العلاقة في الكلمات التي ترجع إلى عبارات الهيجان ، والتي تحصل في الفم ، حيث يكون المعنى إمّا روحَ اللفظة ، وإما صداها في الوجدان ، ومن هنا أثبتَ قدرةَ اللسانِ العربي على البيان ، على مثال العزف (الموسيقيّ) في حفنْزِ الهـمَـمِ .

هناك نتيجة أخرى عن أصالة اللسان العربيّ ، وهي اقترانُ (الصوت والخيال المرئيّ) على وضوحِ المعنى ، وعلى تعريف المفاهيم المجرّدةِ بصورة حية ، يتّقي بها الذهنُ كلَّ تردّدٍ وشُبْهَةٍ ، ويظهرُ هذا الاقترانُ خاصةً بين الصوت والخيال ، في الكلمة التي ترجع بالاشتقاق إلى مصادر في الطبيعة . هنا يبقى الشيءُ الذي هو سبب حدوث الصوت مُضْيفاً تلوّناته على الصّوتِ نفسه ، كما يبدو تلونُ تأثيرِ الماء في مجراه خريراً ، وخروجاً ، وخرقاً . . . كما يبدو ذلك في الكلمات التي ترجعُ بالنشأةِ إلى « خرّ » الماءُ خريراً (٢) .

هكذا استعانَ الذهنُ العربي بوضوحِ الرؤية وتلونها على إيجادِ كلمات متنوعةٍ متمايزةٍ . وهكذا ظلّ الخيالُ المرئي رادِعاً للذهن عن الشططِ في وضع

---

(١) ــ المصدر السابق ٣٦٣
(٢) ــ المصدر السابق ص ٣٦٤

الكلمات . ولمّا كان الخيالُ المرئي مرافقاً للصوت ، فقد أصبحت الأسماءُ الموضوعةُ للمحسوسات تعريفاً أولياً للاسماء الموضوعة للمعقولات ، كتعريف الذكاء «بإذكاء الشمس» وكتعريف « العدالة » بـ « عدلي الفرس » أو « بالاعتدال في الجسد » وكتعريف « النّبوّة » بالطريق الواضح . . . . كلُّها تعريفات اشتركت العناية مع الإرادة في وضعها . وهي تدل على نموّ الحياة الانسانية بتجاوب قُطبيها : المحسوس والمعقول : الصورة والمعنى . حتى إذا ما استجلى النابغُ الحدْسَ المتضمّنة في الكلمات . واستقطبها بخياله ، متقاربةً ، جاءت المؤسّساتُ العامةُ مصداقاً لمشيئة العناية . ويرى الأرسوزي تجربةَ رؤيا العرب للكائنات إذْ لمّا كانت حالاتُ الانفعال دليلاً على النجاح أو الفشل في الحياة ، يمكن أنْ نبدأ بتعيين المعنى المنطوي في الكلمات التي نعبّرُ عنها : يوجد اتجاهان للانفعالات : اتجاهٌ ايجابيّ وآخرُ سلبيّ . الأولُ يبدأ من الصّميم مشيراً إلى انكشاف الحياة ، وتحقيقها وفق طبيعتها . وأما الآخر فيدل على عجز الحياة وانتكاسها(١).

(١) ـ المصدر السابق ص ٢٦٥ ان كلمة لذة مشتقة (لذ) لذ الشيء : صار شهيا فهو لذيذ « لذ » الشيء : وجده لذيذا . وهذه الكلمة تفيد الحالة التي تحصل من الملاءمة بين النزعة وغايتها وهي ذات اتجاهين : اتجاه النزعة ، واتجاه الغاية » فاللذة في الحدس العربي ، اذن ، هي النزعة في الوجدان باتجاه غايتها ، فاذا تقدمت النزعة على غايتها فانها تبدو ، في الوجدان ، محددة بصورة غايتها ، حاملة حالتها (الشهية) واذا ما تحققت هذه الصورة بالشيء ، تحولت الشهية حينئذ الى اللذة وكلمة (ألم) تفيد بنشانها : « لم » ان مدلولها يحصل عن نقص فعالية الحياة ، بتأثير خارجي سواء عن بنيان البدن او البيئة . فالحاة عندما تتفتح ، بنموها في الفرد ، يبدو منها الفرح مشيرا بتكيفه الى اتجاه تعاليمها ... لذلك فقد اختار الذهن العربي كلمة « فر ـ فرفر » لما للحالة التي نعبر عنها من شبه مع ارتقاء العصفور في الافاق المتعالية ، (العبارة العامة طار من فرحه) كما ان هذا الذهن قد عبر عن الحالة المقابلة للفرح بكلمة « حزن » من « حز » ! قطع بحيث أن النفس تضمر فيحصل فيها ما يعبر عنه في العامية (انقطع قلبي من الحزن) .

ولذا كانت اللذة محددة بعلاقة النزعة بالشيء « فالسعادة » تشمل الحياة بجملتها ، ويقابلها كلمة « التعس ـ التعاسة » المنبثقة من « تع ـ تعتع » الصورة الصوتية البدائية التي تفيد العجز عن الافصاح .. فالتعاسة ، اذن ، انما هي انهيار الشخصية الحاصل عن عجزها عن استجمام ذاتها فتحقيقها . بينما كلمة « السعادة » (سعى ، ساعده ، ساعي) ، تعني على العكس تفتح الشخصية بكاملها (المجلد الاول من ص ١١٣ ـ ١١ ـ الثاني ص ٣٥ ـ ٢٣٦) .

فكلمة « لذة » مشتقةٌ من « لذ » « لذ الشـيء : أصبح لذيذاً » واللذة في الحدس العربي . فهي كما يرى الأرسوزيّ ، النزعة في الوجدان باتجاه غايتها وكلمةُ « ألم » تفيد بنشأتها : « لمّ » إنَّ مدلولها يحصلُ عن تقلّص فعّالية الحياة بتأثيرٍ خارجيّ ، سواءٌ عن بنيان البدن أو البيئة . فعندما تتفتّح الحياةُ ، بنموّها في الفرد يبدو منها الفرحُ مُشيراً بتكيُّفهِ إلى اتجاه تعاليمها . . . لذلك اختار الذهن العربي كلمة « فرّ ، فرفر » الصور الحسية عن طيران العصفور مصدراً لاشتقاقِ كلمة : « فرح » . ولذا كانت اللذةُ محددةٌ بعلاقةِ النزعة بالشيء « فالسعادة » تشملُ الحياةَ بجملتها ، وتقابلها كلمة « التعس — التعاسة » المشتقة من (تعّ — تعتع) الصورة البدائية التي تفيدُ العجزَ عن الإفصاح(١). يؤخذ من جميع هذه الكلمات المعبّرة عن بعض الحالات المتعلقة بالشعور ، أنّ الحياةَ ، مسرّةٌ ، وأنها في الأصل متفائلةٌ ، أي قـدْ يعتريها — في تحقيقها بعضُ المشاكلِ فتسببُ لها الحالات المعاكسة ، على درجات متفاوتة ، فإذا مسّتْ هذه المشاكلُ صميمَ الحياة تَعسَ صاحبها الفرد ، وإذا تناولتِ البدنَ حصلَ له وجعٌ وألم ، وإذا حدّدتْ أفقَ خيالهِ ، صار ضيّقاً ومحصوراً ، وإذا تعلقت بالظروف ، المحقّقة لبيئته صار تقياً . « ولكنْ إذا استكملتِ الحياةُ شروط تحقّقها في الفرد باخضاع القدر لمشيئته ، تحوّلت المسرةُ إلى سعادةٍ وفرح (٢) . فكأنّ لسانَ حالِ الذهن العربيّ يقول : إنّ الكائناتِ على اتصال رحمانيّ بمصدرِ الوجود ، مثلُها بذلك كمثل الجنين من أمه ، منه تقتبس النسغ والقوام . وإنما الصراطُ المستقيم في هذه النظرة ، هو السبيل بين النفس وباريها ، بل أقصر السبل التي يتم بهـا الاتصالُ مع باريها . فكأن كنهَ الكائنات في الحدس العربيّ معنىً

---

(١) — المصدر السابق ص ٣٦٦

(٢) — المصدر السابق ص ٣٦٧

ذو نزعة ، وليس الوجود والوجدانُ إلاّ مظهرين متباينين للمعنى (١) . فعندما نُلقي نظرة على اللسان العربي في نموه تتكشف لنا الحياة من خلال آثارها ، كما تتكشفُ التُّحفةُ الفنيّة عن هويّة مبدعها الفنانِ .

وإذا كانت الحياةُ قد اقترنتْ بالأبدان إلى نفوسٍ ، فهي قد سهّلتْ بهذا الاقتران نموها ، بتجاوُبها رحمانياً وبتفتحّها عن بنيانها أعمقَ فأعمقَ . وذلك بالإضافة في تعاونها في إخضاع القدَر لمشيئتها . ولئن كانت الحياة قد تفرقتْ بالأبدانِ إلى أفراد متباعدين في المكان ، فقد أوجبتْ عليهم التلازمَ والتعاونَ

(١) – المصدر السابق ص ٣٦٨ ...

نجد النظرة الانبعائية هذه في نشأة العواطف (انها) تشمل الاخلاق ايضا فكلمتا « خير وشر » تلتقيان في المعنى مع الانفعالات ، الاول مع الوجهة الايجابية والثانية مع الوجهة السالبة ، الاولى تفيد الفيض باشتقاقها من (شر) ، (شر ، الثوب : وضعه في الشمس ليجف . وكذلك كلمتا « فضيلة » و « رذيلة » تؤديان نفس المعنى ، الاولى معنى الفيض ، والثانية معنى الجذب : الرذائل ، وكلمة « واجب » هي ايضا تعني معنى الانبعاث ، باصولها اللغوية « آج ، وج » . حتى أن وجهة النظر المتقدمة تتناول جذور الوجود ، اذان كلمتي « رحم » و « رحمان » ترجعان الى مصدر مشترك . و « الرحم » هو الصورة الحسية للرحمان . واما الشيطان فهو رمز الشطط ، رمز الانحراف الحاصل من الاعراض عن مصدر الموجودات . ومن هذا الشطط تأتي اليبوسة والجفاف .

هناك مجموعة اخرى من الكلمات تتفق بالمعنى مع المجموعة الاولى وهي « وجود ، ضمير ، ذكاء ، ذكرى ، نسيا... » واما الوجود والوجدان ، فهما مصدران لفعل « وجد » وفعل « وجد » يفيد النزعة في اتجاه عرضها ، « وجد ضالته » : اهتدى اليها ، بعد التفتيش عنها ، وبناء على ما تقدم فان النزعة اذا تبلورت في الغرض فهي وجود ، واذا انكشفت لذاتها فهي وجدان .

أما كلمة ضمير في اللغات الاوروبية ، فتفيد معنى الضعف والهزال . بحسب نشأتها اللغوية « ضم » وكلمة « نسيان » تتضمن معنى الضمور : « نس » الخبز : يبس ، (النسيس) : بقية الروح في الجسد ، فكان ما يعرض الذهن عنه يبقى في حالة هزيلة ، عاجزا عن الظهور في ساحة الشعور .

« وكلمة ذكا ، ذكاء » تبين لنا بوضوح مغزى كلمة « ضمير » فكان الذكاء وهو اللمعة في النفس مماثل لصورته الحسية « ذكاء الشمس » هذه توقظ بطلعتها الاحياء ، وذلك يبعث باشراقة الحالات النفسانية الراقدة في الضمير بعثا تتحول به الى ذكريات .

وكلمتا « ذكرى » « وذكاء » ترجعان الى ارومة مشتركة : « ذك » التي تعني الدلك بحيث تحدث الشرارة ذات اللمعة « ذكت » النار : اشتد لهيبها » .

« نفس المصدر ص ٣٦٧ – ٣٦٨ – ٣٦٩ »

إتماماً لحكمةِ هذا الافتراق تلازماً بين الأجداد والأحفاد ، وتعاوناً بين الإخوان (١) .

ويرى الأرسوزيّ ، سيّما في تقابل أسطورة آدم التي تقول بأن الإنسان ابن السماء ، وبين أسطورة الآريين التي تقول بأنّ الانسان ابنُ الأرض ، تبيّنُ لنا نبرةَ الإيقاعِ في تطوّر كلٍّ من فرعيْ العرقِ الأبيض . ونبرةُ الإيقاعِ هذه ، عند العربِ وعند من تفرعَ منهم من شعوب ساميّة ، هي اتخاذُ الثقافةِ كعامل أوليّ في تكوين الإنسان ، أيْ إنهّ اتخاذُ ما انبثق ، من النفس من تجليّات للحقيقة الإنسانية ، هو العامل الأساسي في تعيين مجرى حوادثِ تاريخ الإنسان . وأمّا نبرةُ الإيقاعِ في تطورّ الآريين ، فهي أنّ الأهميةَ الأولى في تكوين الانسانية هي للروابط التي تحصل في ضروراتِ البيئة . وتاريخُ كلٍّ من الساميين والآريين شاهدٌ على أنّ النزعتين المتباينتين ، نزعة الساميين إلى التآحُدِ في وحدانيّة الثقافة ونزعةِ الآريين إلى التشتُّت بحسب مقتضيات الطبيعة ، كانتْ كل منهما قد عينّتْ إحدى ، وجهتيْ تطورّ البشر (٢) . هكذا يُشرِفُ الإسلام ، كما يرى الأرسوزيّ ، منْ علٍ كرسالةٍ على الأمم ، ويوجّهها نحوَ وحدةِ الثقافة : « إن الدين عندَ الله الإســلام . » وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم » (٣) « قل يا أهلَ الكتابِ تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبدَ إلا اللهَ ولا نشركْ به شيئاً . . . فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (٤) « ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكنْ كان حنيفا مسلماً ، وما كان من المشركين (٥) . »

(١) ـ المصدر السابق ص ٣٧٣ راجع المجلد الاول ص ٥٩
(٢) ـ المصدر السابق ص ٣٧٤
(٣) ـ الاية ١٩ من سورة آل عمران
(٤) ـ الاية ٦٤ من سورة آل عمران
(٥) ـ الاية ٦٧ من سورة آل عمران

ويرى الأرسوزيّ أنّ أمماً مختلفةً اجتمعت في نظام موحدٍ ، قديمةً وحديثة، كالتي أسسها اليونان (اسكندر الكبير المكدوني) وورومانيو العهود القديمة ، والانكليز والروس ، والشيوعيون في المرحلة التاريخية الراهنة ، ولكنْ أين لهذه الامبراطوريات روعةُ المجاهدين العرب المسلمين في صبْوتهم إلى الحق واستشهادهم من أجل إحقاقه . أيّ مشهد أروعُ من مشاهدةِ عالمَ الغيبِ عند اقتحام الموت في سبيل الحق . ؟

كما يرى الأرسوزيّ ، أنه عن أسطورة آدم التي تقوم نشأة الإنسان السماويّة نتجت أسطورة أخرى هي الأسرة الانسانية « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكمَ بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما أختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم (١) » .

ويرى الأرسوزيّ أنّ العرب في الأسرة الانسانية ، بمثابة الابن البكر في العائلة المالكة . (٢) « أمة وسط » (٣) . بمعنى الاعتدال أو القرب من الينبوع من الكمال الذي هو المثل الأعلى المتجلي في الرسالة حيناً بعد حين ، من عهد آدم حتى عهد محمد « أول خلق الله وآخر الرسل » « لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً (٤) » .

وذلك ما جعلَ الرّسالة والولاية ، متلازمتين في تاريخ الأمة العربيّة . ولم يبقَ غير الأمة العربية على تجربة الحياة المثلى ، تلك التجربة التي تجلّتْ مع ظهورِ

---

(١) ـ القرآن الكريم الآية ٢١٣ من سورة البقرة
(٢) ـ المجلد الثاني ص ٣٧٥
(٣) ـ يقصد قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا (البقرة ١٤٣)
(٤) ـ من الآية ١٤٣ سورة البقرة واولها ـ وكذلك جعلناكم امة وسطا

آدمَ في الدنيا ، إنّ كلماتنا ومؤسساتنا تجلّيات لتلك التجربة ، فالكلمات العربية ظهرتْ مع الإنسانية منذ ظهورها . فوجّهتا الوجدانَ : المحسوسَ والمعقولَ ، ونمتا بتجاوبهما منسجمتين في اللّسان العربي ، بحيث أصبحتْ مظاهرُ حياتنا كالفقه والفنون والدين ، تقوم على استجلاء الحدس المتضمّنة في كلّ منهما بل أصبحتْ شجرةً سحريةً جذورها في الملأ الأعلى ، وتجلياتُها في الطبيعة . وإذا أولَى العربُ عنايتهم بالاصطفاءِ في النسب ، فذلك لئلاّ تطغىَ نزوات الحياة على النفّس ، فتحجبَها بهذا الطغيان عن رؤية التجربة الرحمانيةِ المثلى ، التي هي مصدرُ المعرفة والعمل .

والعرب ، كما يرى الأرسوزيُّ ، يتخذون الأصالةَ أسساً في الكفاءة (لايَعْلو المرأة من كان دونها) وإنّ الأرضَ وماينجمُ عنها من مصالح ، تستجليان مفهوم العدالةِ وتُساعدان على نمّو الروابط بين الناس ، وتنوُّعها ، وإنّ الرمزَ يمدُّ الذهنَ في انطلاقه نحو بحثٍ يشيرُ له إيجادُ صيَغٍ رياضيّةٍ معادلةٍ للحوادث الطبيعية . وهذا التقدُّمُ في الحصولِ على أسبابِ المدنيةِ يكوُن على حساب التّجاوُب الرحمانيِّ بين الأقاربِ ، ومانيجمُ عن هذا التّجاوبِ من وضوحٍ في الحياة الإنسانية (١) . ويرى الأرسوزيّ أنّ التّرديّ عند الشعوب النامية ، سببُه تحّول رابطةِ الرّحم إلى رابطةِ الجوار ، بحيث تفكّكتْ رابطةُ القّبيلةِ ، وتغيرُّ رابطة الاشتقاق بين الكلمات وتحوُّلها إلى رمزٍ يطفو على الرأي العام .

هكذا تبدو الأمةُ العربيّةُ من خلال سماتها ، كما يراها الأرسوزيّ ، للمتأمّلِ كمنظومةٍ معلّقةٍ ككُلٍ ، حتّى لو التّبسَ فيها الأصيلُ في الدّخيلِ ، عن طريق التفكير والاستعارة . وهي من حيث الصّميمُ تتفتّحُ ، لدى تمثُّلها في

(١) ــ المصدر السابق من ص ٣٧٥ ــ ٣٧٧

الذهن ، نحو المَثَلِ الأعلى . شأنها شأنُ كلِّ منظومة ، إنّ كلاً من مقوّمات الحياة العامة يتحوّلُ لدى الوعي من رمز إلى معنىً منبعثٍ من الوجدان . حتى إذا مااستُقْطِبت المعاني متقاربةً في الذهن ، اشتدّت الصّبوةُ والوجدانُ إلى الآيةِ ، التي هي حِكمةُ وجودِ النّظام . (١) فالأممُ تسلك طريقَ عبقريّتها الخاصةِ . والحياةُ تظهرُ كمنظومةٍ في الأحياءِ على تفاوتِ درجاتِ أنواعها، وعلى اختلافِ مراتبِ مؤسساتِها (٢) العامة ، وبشمول طابَعها على الأشياءِ وهذا هو حالُ الأمة العربية . ومن هنا يبرزُ الفرقُ بين عبقريّةِ أمتنا ، وعبقرية الأمم الأخرى . فإذا ماقارنّا بينَ المؤسساتِ العامةِ عندنا وعند غيرها ، نلاحظ مايلي ، كما يرى الأرسوزيّ : فمن حيث الكلمة العربية تبدأ بالأصواتِ الطبيعية (من صوت خرير الماء مثلاً خرّ خريراً اشتُقّت الكلمات « خر ، خرج ، خرق . . . » فالعلاقة بين المعنى واللّفظ تقوم على اقترانِ الشّيء بالشيء (٣). لهذا فإنّ الكلمة الدخيلةَ في لغتنا تبقى نابيةً فتثيرُ الأجيالَ عليها . فأيةُ لُغةٍ من لغاتِ العالم ، تقاسُ من هذه الوُجْهةِ بلساننا .

ظاهرةٌ أخرى يمكنُ الإشارةُ إليها وهي : « الشّريعةُ » فقوانيننا ترجعُ إلى آياتِ أصولها في السماء ، كما أنّ لغتنا ترجع إلى أصواتِ أصولها في الطبيعة. ولكنّ الظاهرتين تتخطّيانِ بجذورهما التاريخَ إلى ماهو فوقَ الزّمن . وإذا استعار حكاّمُنا بعض القوانينِ تمشّياً مع التطّور ، على حد قولهم ، فإنّهمْ من الدّخلاءِ على أمتنا ، ومع ذلك فقد ظلّتْ هذه الأحكامُ دخيلةً نابيةً عن ذوقنا بالعدالة. ومايشيدُ من صرحٍ فقهيٍ من قِبَلِ أعلام أمتنا ، فيقومُ على مبدأ الاشتقاق ، مستندين إلى الآياتِ ، كمبدأ في وضعِ الأحكام . وكلمةُ « فَقُهَ »

(١) – المصدر السابق ص ٣٧٨ ياخذ الارسوزي لايضاح هذه الفكرة من ظواهر الحياة العامة اللغة والتشريع – والديانة .... ويركز على اللغة باعتبارها اكثر التصاقا بالامة وابلغ تعبيرا عنها . لاحظ ص ٣٧٩ – ٣٨٠

(٢) – نفس المصدر ص ٣٨٠

(٣) – نفس المصدر ص ٣٨١

ذاتُها ، تعني معنى تفتُّحِ النفس عن الحقيقةِ مستضيئةً بنورِ ذاتِها . وما الشّريعةُ إلاّ وضْعُ الحقيقة في عبارةٍ يسلكُ عليها الناسُ ، في حلِّ المشاكلِ ، كقاعدة سلوكهم على الشّارعِ كطريقٍ مُعبّدة . ومن هنا استعملَ العربُ كلمةَ « سُنّه » بمعنى القانون ، نظراً لما تتضمّنُ هذه الكلمةُ من معنيين : معرفةٍ وعملٍ بها . وإذا كان العُرْفُ قد اصطُلحَ على تحديد كلمة « سُنّه» بمعنى سلوك النبي محمد (ص) في تفسير الآياتِ وتطبيقها ، فما منْ أحد أحقَّ ممن تُوِّجَتْ شخصيّتهُ بالرسالة ، بأنْ يستشفَّ من خلال الواقع القائم الحقائقَ الخالدة (١) . هكذا كانت شريعتُنا ، جذورُها في السماءِ ، وتجليّاتها في المجتمع . مثَلُها كَمَثَلِ الأمة التي هي إحدى ظواهرِها . فالحرّيةُ والمساواةُ (وكذا الديمقراطيّة ،) تنتهيان إلى الحقّ ،وهما منه تستمدان قيمتَيْهِا. والإنسان يتميز عن الحيوان بالقيمة التي يرتفعُ بها عن أنْ يكون شيئاً من الأشياء، فهو يتعدّى بصوته إلى التّعالي نحو مصدر القيم الأخلاقية ، إنّ الإنسانَ يسْتجلي قِيَمَ أعماله على ضوء الحقّ ، ويحوّلُ بهذا الاستجلاء ، معنى الحياة . بينما تبقى الأشياءُ بتفاعلها مع الطبيعة ، محصورةً ، خاضعةً لمبدأ تعادُلِ القْوى . وإذا أخذتَ النظامَ الديمقراطيَّ في الشخصية الإنسانية ، فإنَّ تقديسَه للحقّ المقيم في هذه الشخصية الإنسانية ، هو كتقديس الهيكل الذي يشرف عليه المعبود من عليائه . وقد تكشفُ القوّةُ الحقَّ عن النفس، كما تحجبُ الغيومُ النجومَ عن الرؤيةِ ، ولكن الحقَّ يبقى متلألئاً في عليائه تلألؤ النجوم في أفلاكها(٢) فأينَ للأغْيارِ في انسجامِ تشريعنا ؟ .

والعروبة : حريةٌ ومروءةٌ . فكلمتا « عروبة » و « عرب » . هما بالأصل مصدران لفعل « عرب » وكلاهما يتضّمن معنى الإبانةِ والإفصاح . أعْرَبَ الرَّجُلُ عمّا في ضميره و « أعربَ » عن لسانه . والعربُ « العرباءُ » : الصُّرحاءُ

---

(١) ــ نفس المصدر ص ٣٨٣

(٢) ــ نفس المصدر ص ٨٧ راجع نفس المصدر من ص ٣٧٩ ــ ٣٨٦

الخُلّص . « أعربُهم » حسباً ، أبْيَنُهم وأوضَحُهم . وقد ورد المعنى نفسهُ في الحديث : « الثيّبُ تُعربُ عن نفسها » . إلا أنّ كلمة عرب ، تحوّلت بالتّداول من مصدرٍ إلى اسمِ مصدر ، بحيثُ أصبحَ معناها يتردّدُ بين الحدس والتشخيص ، ووفقاً لهذا ، صار تقسيمُ العرب إلى ، عاربةٍ ومستعربة ومستعجمة ، فمن أعْربَ سليقةً فهو من العاربةِ ومن أعربَ تكلُّفاً فهو من المستعربة ، ومن انحرفتْ أداةُ بيانهِ عن الفُصحى حتى البَرْبَرَة ، فهو من المستعجمة .

وهذا التقسيم ، في نظر الأرسوزيّ ، قد بُني على اعتبار أنّ اللسانَ العربيّ هو المقياس في البيان (١) . أمّا ماعاناه أجدادُنا بكلمة : « ولادة » فهو بدوْرِ المعنى من الاتصال بين النفس والرّحمن . وكلمة « رحمن » تشير إلى هذا المعنى بصورتها الحسية : « الرّحيم » وكلمتا « هبوط » و « تسامي » تعنْيان في نظر أجدادنا ، الإقبالَ والإعراض ، إقبالَ النفسِ إلى مصدرِ وجودِ الكائناتِ ، والاعراضَ عنه . ففي الإقبال ازدهارٌ ، وفي الإعراض جدبٌ وجفاف . (٢) هكذا اختصّ العربُ أنفُسَهم بالبيان ، بالصفة ، التي

(١) ـ المصدر السابق ص ١ ـ ٣٨٧ « لاحظ كيف حاول الارسوزي انتشاع الابهام عن كلمة عما لصق بكلمة ساميين . فالعادة جرت ان تنعت الاقوام التي انشعبت عنهم كالكلدانيين (بنو كلده) والاشوريين (بنو شو) بالساميين ولكن بينما كان اجدادنا يعنون بالسامي : المعنى الاشتقاقي لكلمة (سما ـ يسمو ـ سموا) وهو المعنى الذي يلتقي مع الاسطورة التي تقول بلننا أولاد السماء ، واليهود حرفوا هذا المعنى الى آخر : (سام بن نوح) شأنهم في ذلك بتشويه معالم ثقافتنا ، شأن حجاتنا الشعوب السامية الاخرى . وأما ما عنى اجدادنا بالسماء ، فهو الوجدان ، لا الفضاء الذي تتطلع اليه انظار الانسان ، وانما الفضاء رمز للوجدان ، النجوم في هذه اللوحة الفنية صور رمزية للحقائق التي تتلالا في النفس بصائر ، ولئن اشتق الذهن العربي كلمتي : « ذكا » و « ذكاء » من نفس المصدر فقد بدت له النجوم من الشمس والحقائق من الذكاء كمظهرين لذات الحقيقة » نفس المصدر ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨ .

(٢) ـ المصدر نفسه ص ٣٨٨ .

يتميّز بها الإنسانُ ، وهي أنْ يكونَ ذاتاً على مثال الإله ، يبدعُ ويشترِكُ بمُبدعاته ، مع العناية ، في تعيين مصيره كبطلٍ وفنّان . والعربي كان يستعين بني قومه على بلوغه مستوى الحرية والمروءة وكان مستنده في البقاء على هذا المستوى ، المسؤوليّةُ المشتركةُ بينه وبين أجداده وإخوانه قاطبةً . وكان دليلُه في صلاح سلوكه ، ماكانتْ تلقى أعمالُه من صدىً مُستحسنٍ عند الآخرين . حتى لكأنّ الصيتَ (الذِّكرَ الحسن) صدى صوتِ الحقِ في وجدان المجتمع(١).

فالعربُ حرصوا على تثبيتِ المكارمِ الأخلاقية بالوراثة ، إنّهمْ يوفّرون على الأولادِ والأحفادِ الجهدَ المبذولَ في إكْسابها ، ويقونهم خطرَ التردّدِ في الإقدام على جليل الأعمال ، والمفاخرةُ عندهم تدلّ على جدْولِ القيم في الاصطفاء ، وعلى قيمة الوراثة بصفة خاصة (٢) ، والعربُ عَنَتْ بالأصالةِ (كان العربي يمنّ أولاده ، بأنّه اختارَ لهم أمّاً من أصلٍ عريق ، بدلاً من أن ينطلقَ لرغباته مستمتعاً بشهواته) كان يضمنُ لهمْ ميراثاً حيّاً يردّ عنهم ما يعترضُ الطريقَ إلى المثَلِ الأعلى ، بحيث تصبحُ فيهمُ المكارمُ سجيّةً (٣) فلمْ تكنْ حكمةُ وجودِ الحياة ، في الحياة ذاتِها ، بلْ في أغراضِها ، وإنّما اللذةُ وسيلةٌ للتّمييزِ بين مراتب الأغراض . ولكنْ هل وُجْهةُ العربيّ ، هذه نحوَ الذّاتيةِ ، غيرُ وجهةِ الحياة نفسها ؟ .

« لقد بنَتِ الحياةُ هذا البدنَ قاعدةً ، عليها ترتقي النفسُ ، وآيةً بها تهتدي ، إذْ تتلازمُ عناصرُه في وحدةٍ معنويّةٍ يتمّ بعضُها ببعض . وهي التي ميّزت هذا البدنَ بالإحساسات والمشاعرِ معاً ، إذْ أنّها بالأولى حدّدتْ علاقته بالأشياء ، وبالمشاعر عيّنتْ خاصيّتَهُ بالنّفس . تُغلّقُ وجهتا المؤثرِ بالأثرِ ، فيلبس الحسّ بالمحسوسِ ، بنسبةِ علاقة الأوّلِ ببنيانِ البدن . وتكشفُ

(١) ــ نفس المصدر ص ٣٩٢
(٢) ــ نفس المصدر ص ٣٩٣
(٣) ــ نفس المصدر ص ٣٩٤

هذه النسبةُ عن غاية الحياة من الوجود ، إذْ أنّ الاحساسات تَبْهُمُ وتتضاءلُ رغم خطورتها ، والأعصابُ المختّصةُ بها تتناشَرُ باقترابها من بنيان البدن ، وهي ، أي الاحساسات ، بنية ما تستمدّ وتلتبس بالألم . كأنّ الحياةَ قد تقصَّدت من ذلك أن تقيَ الإنسانَ من الاستغراق في هذا الاتجاه استغراقاً ، قد يعوقُهُ عن غايته الأصليّةِ ، ولذلك أكتَفَتْ بتجهيزه ، إجمالاً بشعورٍ عام ، سواءٌ أكان باتّزانِ البدن ، فَيحْصُلُ عنه السرور أمْ بنمّوه فينتج عنه الفرح ، بينما تتفاوت أجهزةُ الحواسّ انتظاماً ، بنسبة ِنزْعتها إلى العالم الخارجيّ ، وتحرُّرِها من انفعالات البدن . والسمعُ والبصر يمثلان غايةَ هذا الاتجاه ، ويكشفانِ عن صَبْوةِ الحياة إلى الأنانيّةِ . كما تكشف الحياة العملية أيضاً عن نفس الاتجاه ، إذ تلتبسُ فيها الأشياءُ بالنزعة إليها ، فتتشّبعُ بمشاعرها وتستغرقُ الحدُسَ الاجتماعيةَ في تقاليدها ، فيعلمسُ على ِقيَمها ، ويتغلّب حينئذ، نمطُ التداعي على التفكير ، فتستقطبُ المشاعرُ الصورَ ، وتجتذب الصورُ بتداخلها المشاعرَ إليها ، ويحصلُ من هذا التداخُلِ ، الأساطيرُ المعبّرةُ عن مفاهيمَ هجينةٍ وعقيمةٍ ، فيفيقُ بذلك أفقُ الحياةِ ، وتلتبسُ السماءُ بالأرض ، فينتج عن هذا الالتباسِ الوثنيّةُ ، وينتهي المجتمعُ ، حينئذٍ ، بالحالة الابتدائية(١) . وجهةُ نظرٍ مثالية للعرب في الحياة ، عبّرَ بها فقهاؤهم عن قيمة الحياة ، وأيّدها القرآن : (والله خلقكم ثم يتوفيكمْ ، ومنكمْ مَن يُرَدُّ إلى أرذلِ العمر ، لكيلا يعلم من بعد علمٍ شيئا (٢) »

من وجهة النظر المثالية هذه في الحياة ، نبعَ الاختلافُ بيننا وبين غيرنا من الأقوام . تنسجمُ عندنا الشّاعريةُ بالبطولةِ ، ونغترفُ الحقائقَ من عالم الغيب، ونحقّقها كرسالة . بينما غيرُنا من الأقوام ، ينشدونَ بطولة الأبطالِ والتأملاتِ،

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧ لاحقد المجلد الاول الفصل الرابع البيسان المرتي مسن من ص ١٢٩ ـ ١٤٤

(٢) ـ الاية ٧٢ من سورة النحل .

مستقلةٌ عن الواجبات (١) هكذا يَصْدُقُ على العرب قولٌ مأثورٌ : « الأسماءُ تنزل من السماء » . هكذا يصدقُ على العروبة ، الحديثُ : « إنَّ من البيان لسحراً » سحر إيجادِ الحياةِ وإبداعها ذاتها بذاتها ناميةً أبداً . (٢) .

وإذا كان للحضارة وجهتان ، كما يرى الأرسوزيّ : المدنيّة والثقافة، وكانت الوجهة الأولى تشملُ الأدواتِ على اختلافها في النوع والدّرجة ، من المقعد إلى الطيارة ، ومن البريد إلى الهاتف . والثانية غرضُها إفصاحِ الإنسانِ عن إنسانيته إفصاحاً يتحوَّلُ به من « شخص » منساق بالغرائز والتقاليد إلى « ذات » على مستوى الحرية (٣) . وكلمةُ ثقافة تعني عندنا معنى التثقيف ، أي التّقويم. ومرتبةُ الأمة في الحضارة تتعيّنُ بمدى تنوّعِ نقاطِ ارتباطها بالطبيعة ، روابطُ تُخْضِعُ بها الحوادثَ لمشيئة أبنائها ، بمدى سبْرها أغوارَ الحياةِ ، ودعْمها الأجيالَ في صبْوتها نحو المثل الأعلى (٤) .

هكذا يُقاسُ تقدُّمُ الأمةِ في مضمار المدنيّة بالآلة (تنوُّعها لا قدرَتُها) وهكذا تُقاس أصالةُ ثقافتها بما يَهْدي إليه نظامُ قيَمها من غاياتٍ سامية . وهكذا تتلازمُ المعرفةُ والآلةُ في الحضارة ، تلازمَ الوظيفةِ والعضْوِ في الجسد، كلاهما يستهدفُ نفسَ الغاية ، وعلى الانسجام بينهما يقومُ تقدُّمُ الأمةِ وتكامُلها ، وبمدى توافُقهما تُقاسُ مراتبُ الأمم في سلّمِ الإنسانية . « أليْسَ كلُّ ماهو إنساني ذا طابعٍ ثقافيّ ؟ إنّما معيارُ صدْقِ الثقافةِ هو فلاحُ الجماعة ، ونمو الشخصية ذاتاً مزدهرة(٥) » . وهذا ماتميزتْ به الأمة العربيةُ التي كانت ،

---

(١) ـ المجلد الثاني ص ٣٩٩
(٢) ـ المجلد الثاني ص ٤٠٠
(٣) ـ المجلد الثاني ص ٤٠١
(٤) ـ المجلد الثاني ص ٤٠٢
(٥) ـ المجلد الثاني ص ٤٠٤

وماتزال ، منارةً تسطعُ على العالم ، فيهدي شفقُها الأممَ على أهدافها ، بينما كانت الشعوبُ تظهرُ على مسرحِ التاريخ ثمّ تتوارى عنه (١) . هذا ، عدا ماتميزتْ به العبقريةُ العربيةُ من خلال لُغتها ، حيثُ تطوّرَ اللسانُ العربيُّ نحو بُنيانٍ عضويٍ ، مستكملةً به الكلمةُ شروطَ كيانها بالتّعبير عن إنسانيةٍ متسامية ، بينما اللّغات الأوربية تطورتْ نحو بنيانٍ ميكانيكي تتحوّلُ به الكلمةُ من صورةٍ إلى رمزٍ يلتحقُ به المعنى عرضاً واتفاقاً . ثم إن كلاً مـــن هذين التّطوريْن انتهى به الأمرُ إلى نتائجَ خطيرةٍ في ثقافة أصحابه ، الساميين والآريين ، فَرعي العرق الأبيض ، وإلى هذا الاختلاف يرجعُ التبايُنُ في البنيان ، بين الذهنية العربية الساميّة ، وبين الذهنية اليونانية الأوربية . فقد تحوّلت الاولى إلى ثقافةٍ ذاتِ طابعٍ رحمانيّ ، وتحولت الثانيةُ إلى ثقافةٍ ذات طابعٍ نسْبيٍّ(٢). وهكذا ماإنْ رسخَ التلازمُ بين الصورة والمعنى ، في أسرة الكلمة العربية ، وأخذت المدلولاتُ الحسّيةُ والمفاهيمُ العقليةُ تتجاوبُ ، فتذكي بتجاوبها صبوة الذهن العربي إلى الحقائق المنطوية عليها النفس الإنسانية ، ذكوةً يتخطى بها المرءُ بنيةَ المظاهرِ نحو الوحدانية المطلقة . ونَزع الذهنُ الأوربيُّ إلى إدراك الإنسانية من خلال الطبيعة (٣) . وهذا ماظهرَ في الفلسفة اليونانية ، بالمحاولة التي قام بها فلاسفةُ اليونان الطبيعيون ، لارجاع الطبيعة والإنسانية معاً إلى مبدأ مشتركٍ في الكائنات ؛ إلى محاولةٍ تغلّبَ فيها التفكيرُ بالتداعي ، على التفكيرِ بالمصمّم ؛ أيْ إلى محاولةٍ قام فيها المتأمّل بالأسبابِ والنتائج ، مقامَ الإيضاح بالإبداع والانبثاق. أفلا يرجع إلى هذه المحاولة ، أمرُ ظهورِ القَدرِ مسيطراً على الحياة ، وأمرُ ظهورِ الوجدان تاريخاً سرمدياً ؟ والانقلابُ الذي أحدثه ستراطُ ، بتوجيه التأمّلِ نحوَ المفاهيم في حالة انبثاقها من النفس ، كما يرى

---

(١) — المجلد الثاني ص ٤٠٧ .

(٢) — المجلد الثاني ص ٤١٠ .

(٣) — المجلد الثاني ص ٤١٢ .

الأرسوزيّ ، رأى أفلاطونُ تلميذُ سقراط . ومدّرسُ فلسفتِه ، أنّ هذا يرجعُ إلى مبادئَ دخيلةٍ على بلاد اليونان (١) ، فالاختلاف بين اللسان العربي واللّغات الأخرى ، إنّما هو اختلافٌ ، بين الفطرة والعادة ، مَثَلُه كمَثَل الاختلافِ بين الينابيع المتدفّقةِ ، وبين الآبار ذاتِ الأقعارِ المتّصلة ، الآبار الذي يكلّفُ فتحُ مجراها الكثيرَ من الجهد ، وتعجزُ مياهُها عن تطهير هذا المجرى (٢) .

أما إذا زاغت الكلمات العربيةُ عن حدُوسها ، فإنّ المؤسسات المشيّدةَ عليها تتقلّص ، وعندئذٍ يصبحُ المجتمعُ مشلولاً ، كالجسد الذي خرجَتْ فيه العظامُ من أحقاقها .

ويحدثُ هذا الزّيغُ كما يرى الأرسوزيّ ، من تداخُلِ الميولِ بتأثيرِ الهَجانةِ ، وضُمورِ القيم الرفيعةِ ، من جرّاءِ هذا التّداخُلِ . حيث تعترضُ المفاهيمَ صورٌ هجينةٌ ، ولهذا مايجب علينا فعلُهُ . والبدايةُ به ، هو أنْ نبدأ بعثنا القوميّ ؛ ببعثِ كلامنا ، وأنْ نحذرَ على صرْحنا المقدّس هذا ، من الدُّخلاء على بيئتنا . (٣)

وهذا لايكون إلا بالعودة إلى الينبوع ،الجاهلية والإسلام . فالجاهليةُ تقومُ على الفطرة ، والإسلامُ قد أضاف إلى هذهِ الأخلاق الفطريّة أخلاقاً دينية ، كعقلانية النيّةِ على العمل لوجه الله ، وفي سبيله ، والتقوى والاعتدال في الأمور الدنيا ، بما يساعد على التأمل في الآخرة (٤) .

وقد كان لكلٍّ من العهدين ممثّلوهُ . وممثلو الجاهلية شعراؤها ، وللإسلام فقهاؤه.وإذا رَمَزَ الدراويشُ إلى زهدٍ في الحياة، فإنّ ذؤبانالعرب يدّلون على مايكمنُ

---

(١) ـ المجلد الثاني ص ٤١٣
(٢) ـ المجلد الثاني ص ٤١٤
(٣) ـ نفس المصدر ص ٤١٥
(٤) ـ نفس المصدر ص ٤٢٥

في العقلية الجاهلية من حرص على الحرية(١) . هذا إضافة إلى ما أضفت شخصية الرسول (ص) على العرب من بهاء ، إليها يرجع أمر تنسيق حياتهم وتوجيهها نحو مثل أعلى مشترك (٢) .

٢ – وجهة نظر العرب في ماهية الأمة :

ونحن نستجلي هنا وجهة نظر العرب في ماهيّة الأمة عند الأرسوزيّ . فكلمتا « أمة » و « أم » ترجعان إلى مصدر مشترك هو « أمّ » أيْ قصد ، والأم في أسرة هذه الكلمة ، هي صورة الأمة الحيّة(٣) . فكما يصدُرُ عن الأمم أبناؤها ، ويتجهون إليها كمنهل للحياة ، كذلك الأمة في الحدْس العربي ، هي مصدرُ الأخوّة في المجتمع ، وهي غايةُ مايصبو إليه الاخوان من أمنية ، مثلها كمثل الأم ذاتها ، وهاكَ اتجاهاتُ الحدس في كلمة (أمّ) : (الأم : الوالدة ، أصل الشيء) ، (الإمامُ : من يُقْتدى به ، والخط يُمدّ على البناء ليُبنى مستقيماً ، مايمثّلُ عليه المثال ، الطريق الواضح) ، (الأمة : الجماعة ، الطريقة) هذه المعاني ، لدى استقطابها متقاربةً في الوجدان ، ينجلي حدسُ العرب في هذا الشأن . فالأمّةُ ، بحسب هذا الحدْس ، هي الوجدانُ القومي الذي تصدُرُ عنه المثلُ العليا ، والذي تُقدَّرُ بالنسبة إليه قيم الأشياء . هذا المعنى في فهم الأمة مثاليٌ . فهل الأمة مفهوم (Concept) ينبّهُ الذهنَ تلخيصاً لعوامل تاريخية طبيعية ؟ أم هي آية (Idée) أصولها في الملأ الأعلى ، وتجلياتها تتدرّجُ في الطبيعة ، كنظام بُنيةِ الأفراد والمؤسسات العامة .؟ أيرجعُ الانسجامُ إذنْ بين مظاهر الحياة العامة إلى حقيقته ، مثلَ رجوع الانسجام بين الأنغام في

(١) – نفس المصدر ص ٤٣٠

(٢) – نفس المصدر ص ٤٣٢ راجع فصل بين الجاهلية والاسلام من نفس المصدر من ص ٤١٧–٤٣٢

(٣) – المجلد الثاني ص ٢٢٩

الأنشودة إلى الإلهام ؟ أمْ أنَّ الانسجامَ بين المظاهر في الحياة والفنّ ليس إلاَّ جملةَ مصادفاتٍ سعيدة ثبّتها المجتمع بالتربية . ؟ (١)

فالخيراتُ المتوارثَةُ تتفقُ مع الحدس المتضمنِ في كلماتنا ، اتّفاقاً يتّضحُ به نَهْجُ التفكير العربي في فَهْمِ ماهيّة الأمة (من الأقوال المأثورة : (الولد سر أبيه) ، و « كادت المرأة تلد أخاها » و « خذوا البنات من صدور العمّات » و « إذا بار الولدُ فثلثاه للخال » وهذا إنْ دلّ على شيء ، فإنّما يشيرُ إلى أنّ الحياة تُنشئُ بالغريزة الأحفادَ والأجدادَ ، تنشئهم على مثالٍ مشتركٍ ، سماتهم وأصولِ تفكيرهمْ معاً ، ألاينزعُ الولدُ إلى أبيه ، حتى ولوْ لمْ تقدَّرْ لهُ رؤيتهُ ؟ وتعارف العرب على علم القيافة في الجاهلية الذي يدل على الاستدلال بهيئة الإنسان على نسبه ، فقد هدتْهم التجربة والملاحظةُ إلى رسوخ قواعد الوراثة ، حتى أنَّ الإسلام نفسه أخذَ بهذه الأحكام في الشرع (٢).

والاختلاف بين فرد وآخر ، من أبناء الأمة ، إنّما هو اختلافٌ بدرجةِ الوضوحِ في الأمور المتعلقةِ بالأصول . فما هو حدْسٌ مُبْهمٌ عند الجمهور ، يتحوّل إلى بصيرةٍ نيّرةٍ عند القادة . وذلك مايحملُ على الاعتقاد أيضاً ، أيضاً ، بأنَّ مايتجسّدُ من شبَهٍ بين الأفراد المنحدرين من ذات الأصولِ ، وبين مايظهرُ من انسجامٍ في المؤسسات العامة ، يرجع إلى آيةِ الأمةِ المتحققةِ عبقريّةً في الطبيعة ، يرجعُ إلى تجربة الأجدادِ المثلى في أصول الحياة . وليس التاريخُ إلاَّ سجلاً هذا التحقق كمصيرٍ يحصلُ من انتصاراتِ الحياة على القدَرِ الغاشم .

---

(١) ـ المصدر السابق المجلد الثاني ص ٢٣٠

(٢) ـ المصدر السابق المجلد الثاني ص ٢٣١

« مجوزة الاسلمي » « تصريح للارسوزي في وظيفته ومثال امة »

فالعبقريةُ العربيةُ تظهرُ بوضوحٍ في انسجام مؤسساتنا العامة ، وفي انسجامِ كلماتنا . الذي به تقومُ هذه المؤسسات على استجلاء حدسها . ومع أنّ هذه الكلمات قد وُضعتْ في عصورٍ متفاوتةٍ ، وأقاليمَ متباعدة ، فهي مع ذلك ، ذاتُ انسجامٍ بالمعنى (١) .

« فالأمة البدائية » تبدو في الكَوْنِ حاملةً سيماءَها بصورةٍ مُجْملةٍ ، فتتفتّحُ عنها بتجاوب تجلياتها بين قطبيها . قطبٍ ترتسمُ به في بُنْيَةِ أبنائها معرفةً متبلورةً ،وفي الكونِ عالماً تنعكسُ عنه الطبيعةُ محدّدةً إمكانيةَ إدراكهم. وقطبٍ آخر . ترتقي إليه النفوس من خلال هذه التجلّيات المُستَشَفّةِ في تساميها بنورِ ذاتها (٢) . وهنا يبدو التّوافقُ بينَ المعقول والمحسوس دقيقاً ، والانسجامُ شاملاً . إنّ هناك عبقريّةً قد انطوتْ عليها نفوسُ أبناء هذه الأمة كافة ، فعبّرَ كلٌّ منهم عنها من وُجهةِ نظره الخاصة ، وهم منها يستمدون نُسْغهم ، وإليها يَصْبُون كمثلٍ أعلى ، وبها تنسجم ثقافتهم (بنيانهم الإنساني) مع الميول التي تضمّنتْها نفوسُهم.«فالحدس ينعدمُ على الصورة الحسية ، والمفاهيمُ العامةُ التي تحاول التّعبير عن اتجاهاتها الأساسية ، تُقدّمُ الميلَ على الأشياء (حاجاتهِ) التي تحققهُ ، فيحدّدُ انتباهَ الفردِ ويوجّهُ اختباره ، فيكشفُ عن قرارةِ الحياة المرتسمةِ على الكون بآثاره » تلك هي الأمة العربية ، عبقريةٌ أبدعَتْ أداةَ بيانها ، فأفصحتْ بهذا الإبداع عن حقيقتها ، توحي كلماتُنا بحقيقةِ أمّتنا ، كما يوحي انسجامُ الألفاظِ في القصيدة بالفنّان الذي أبدعها . ولئن شاد أعلام أمتنا العربية صرحَ مؤسساتنا العامة ، باستجلاء ماضمَرَ في كلماتنا من معنىً ، فقد جاء كيانُنا القومي متلازماً كتلازم الأعضاء في الجسد

(١) ـ المصدر السابق ص ٢٣٣

(٢) ـ المصدر السابق ص ٢٣٤ لاحظ المجلد الاول ص ١٣٥ ـ ١٣٨

« كلمة نسب المؤلفة من حرفين (النون) و (الباء) تعبر بحسب مخرج كلّ منهما عن الصميم بالنون وعن الظهور بالباء ويجعلها الانتقال من الداخل الى الخارج فالظهور والتعالي .....

إنّ الأمة العربية عبقريةٌ أبدعتْ أداةَ بيانها إبداعاً ، أفصحتْ به عن حقيقتها، فأصبحتْ بذلك كالقصيدة التي تُوحي بانسجام ألفاظها بوجود الفنان الذي أبدعها. والحدْسُ في الكلمة العربيّة من صرح الثقافة ، هو بمثابة البذرة من الشجرة. والخيالُ يقومُ في استجلاءِ الحدسِ ، مقامَ البيئة في إنماء البذرة ، ممّا يحملُ على الاعتقادِ بأنّ هذهِ الأمةَ ليستْ كغيرها ، محصّلةُ ظُروفٍ تاريخيةٍ ، أوْ جملةُ ذكرياتٍ وأمانٍ ، بل إنّها معنىً مبدعٌ ، يبدعُ تجلّياته ويوجّهها حسبَ وُجهتهِ في الحياة . فهي من حيث الظهورُ على مسرح الإنسانية ، على غرارِ ظهورِ الأنواعِ الحياتيّة في الطبيعة (١) .

---

(١) ـ المصدر السابق ص ٢٣٦ راجع فصل : الامة في الحدس العربي من ص ٢٣٢ ـ ٢٣٩

٣ ـ الأمة والبيئة

للبيئة تأثير على الأحياء ، من أنواعها الابتدائية إلى الأمم الرّاقية ، في الحضارة (فأيٌّ منّا لم يلحظْ ماللإقليم من تأثيرٍ على استحالةِ البذرةِ من نوع « النّجلّب» إلى النوع « البلديّ » « كالبطّيخ مثلاً ». وأيٌّ منّا ألمّ بلغةٍ أجنبية ، ولم يلحظْ ماهذا الإلمام من تأثيرٍ على تكوين عقليّته تكويناً خاصاً ؟ وكما يستعيرُ الشاعرُ من البيئةِ صُوراً يعبّر بها عن إلهامه ، كذلك يتحدّدُ مصير الأمم أيضاً ، بموقعها الجغرافي ، وبطبيعة تُرْبتها ، هكذا تحدّدَ مصيرُ كلٍّ من فينيقيا وانكلترا بموقعهما الجغرافي ، وإلى هذا يرجع الشّبه في مصير كلٍّ من إنكلترا واليابان إلى المماثلة في موقعهما ، الأولى في المحيط الأطلنطي ، والأخرى في المحيط الهادي . ولكنّ تأثير البيئة على النوع والمجتمع يتبع تفسيرَ الحياةِ فيهما لهذا التأثير . وهو أي التأثير ، في اتجاه عبقرية كل منهما (١) . ويرى الأرسوزيّ أنّ بتلاؤم الأحياءِ مع البيئة ، ينجمُ أنّ الحياةَ تستمد من البيئة القدرةَ التي تنشيءُ بها البدنَ ، كنظامٍ تعبّر به عن وجهها ، وكمجموعة آلاتٍ تجعلُ بها الظروفَ طوْعَ مشيئتها . فمع أنّ الحياةَ تتطوّر وفْقَ مقتضيات البيئة ، فهي في تطورها مصيرٌ مستقلٌ عن الحوادث الطبيعية في تلازمها مستديراً ، وفي خضوعها لمبدأ الكمّ والمسافة ، والمبدأ الذي لخّصه نيوتن بقانون الجاذبية الكونية. وهنا يعني الأرسوزيّ أنّ العمرَ يتضمّنُ العمرانَ ، كما يدل اشتقاقُ الكلمة ، وأنّ الغرضَ الأبعدَ مدىً ، ذو أثرٍ عميقٍ في استهواء الإنسان . هذا ، بينما

---

(١) ـ المصدر السابق ص ٢٢٧ ـ اذا زرع البصل والبقدونس في شروط مماثلة ، نما كلّ منهما بحسب طبيعته الخاصة . وهكذا الحال مع الامم ، كما هو مع انواع النباتات . ـ

تخضعُ الحوادثُ الطبيعيّةُ لقانون السببيّةِ ، ويبقى تأثيرها متناسباً مع قرْبِ المسافــة والاحياء ، يستقل مصيرُها عن مصير البيئــة بصورة متناسبة ، مع نموّ عدائها مع نموّ المدة بين انعقاد الحياة على الرشيم وبين الشيخوخة . فالحياة، كما يرى الأرسوزيّ ككلٍ منظومة ، ذاتُ معنىً وصورة : تمسّ بالصّورة الضرورةُ ، وتسمو بالمعنى إلى الحرية . إنّما هي مبنى ، قاعدتُه في الأرض وولوجه في الملأ الأعلى(١) . والأمم يستقل مصيرها عن ظروف البيئة ، فتتناسب مع مدى تقدّمها من الحضارة ، أيْ مع مدى اتّصالها بالطبيعة . إلاّ أنّ مصيرَ الأمة في الاستقلال عن أراجيف البيئة يتْبَعُ ، بصورة خاصة ، تقدمها في مضمار الثقافة ، أيْ أنّه يتبعُ وعيَ أبنائها ونموّ مؤسساتها،فالآريّون والسّاميون- وحتّى لو تعارضت الأسطورةُ في نشأة الإنسان ، فاعتبرت الآريين أبناءَ الأرض والساميين أبناءَ السماء – فإنّ كلاً من السلالتين استوحى وجهة نظره من كيانه الخاص . أعني أن الشعوب الهنديّة الأوربية اتجهتْ نحو الطبيعة ، فاسترسلتْ في ملاءمتها لظروف البيئة ، دائبةً في استرسالها على إقامة العلاقاتِ الاجتماعية السياسية على مبدأ الجوار والمصلحة ، بحيث أنّها تحوّلتْ إلى مجتمعاتٍ ذات تنوعٍ تبعاً لتنوّع الأقاليم الطبيعيّة . هذا بينما كانت الشعوب ذات الأصل العربيّ بين الأوطان ، متخذةً رائدها المثلَ الأعلى (٢) .

• إن العلاقة بين الأحياء والبيئة ، كما يرى الأرسوزيّ لاتقتصرُ على سدّ الحاجات ، وعلى اقتباس الصورِ عن طريق الحواسّ ، إنّها أبعدُ مدىً ، إنّها تتناولُ نظامَ الجسد بأجمعه ، مايتعلّقُ ببنيته الداخلية ، وبما يتعلّق بموقفه من العالم ، فهي منها بمثابة المُصممّ من المبنى . (٣) ولكنّ الحياةَ بانسجام مظاهرها

---

(١) – المصدر السابق ص ٣٢٨ لاحظ نفس المصدر ص ١١٢

(٢) – المصدر السابق ص ٢٢٩ – ٢٣٠.

(٣) – المصدر السابق ص ٢٣٠

أوبتقدم نواعها ، تدلّ على نزعةٍ تدفعُ بالأحياء إلى التّعالي نحو آفاقٍ رفيعة ، فإنّ الأمم ، هي أيضاً تدل على وجهتها بمآثر أبنائها ، وبنبرة الإيقاع في جدْولِ قيمها ، فليست القوانين والأعراف والتقاليد ، سوى صور مصطفاة بقَصدِ الإفصاحِ عن عبقرية الأمة ، ووقايتها من تأثير أراجيف البيئة . إنّ مَثَلَ المؤسسات العامة في تعبيرها عن حقيقة الأمة ، كمَثَلِ أجهزة الكائن الحي في تعبيرها عن وجهةنظر النّوع في الحياة .والتعبيرُ في كلتا الحالتين ، نتيجةُ مساومةٍ مع البيئة . فالمؤسسات تجلياتٌ للحقيقة ، وهي تقتربُ من غرضها بنسبةِ انكشافِ العبقرية وتحرّرها ، وإلاّ فإلى مَ يرجع الانسجام بينأعمال الأجيال في تشييدِ صرح مجتمعٍ ذي مظاهرَ متلازمةٍ متممّةٍ على مثال اللوحة الفنية ، إذا لمْ يرجعْ إلى حقيقة الأمة رجوعَ عناصرِ اللوحة إلى وحدانية الإلهام ؟

فالمؤسسات العامة تكشفُ عن خطوطِ سيماءِ الأمةِ المرتسمةِ سجايا في بيئة أبنائها . وتقاسُ أصالةُ الأمم بمدى التّجاوب بين الحدس المنطوي في نفوس الإخوان ، وبين المؤسسات المشيّدة من قبل الأعلام .

من هنا يرى الأرسوزيّ أن الإنسانية تتّمُ مابدأتْ به الحياةُ . والحضارةَ من الإنسانية بمثابةِ الجسدِ من الحياة . وأنّ على تقدمِ كلٍّ من الجوّينْ هذين : الحضارة والجسد ، يقوم أمرُ تحرّر المعنى ، فاقترابُ الظواهرِ من الحقيقة ، سواءٌ أكانَ الأمرُ في عبقرية الفرد أو في عبقرية الأمة (١) .

٤ ـ الأمة امتداد للأسرة :

تقوم الأمة على المودّة بين الإخوان ، قيامَ الأسرةِ على التّعاطُفِ بين

(١) ـ المجلد الثاني ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ لاحظ نفس المصدر من ص ٢٣٦ ـ ٢٤١ تأثير البيئة على الأحيـاء .

الإخوّة : « إنّ الرّحم إذا تماسّتْ تعاطفت » وكما أنّ غريزة الأبومة تسبق التأمّلَ في حكمة وجود الحياة ، فكذلك شعورُ الفرد بمصير أمته يتقدّمُ على كلّ فلسفة في هذا الشأن(١) . وليست الأمة امتداداً للأسرة من حيث الكيانُ الرحمانيّ فحسب،إنها امتدادٌ لها من حيث المهام أيضاً ، ففي الأمة ، كما في الأسرة ، تشتف العبارةُ بين الأخوان عن المعنى ، فتتجاوب النفوسُ بما يختلج فيها من مشاعر ، عندئذٍ يتمّ ارتقاؤها على الفيض نحو أصولِ المكارم . (فكلمة « أخ» تدل باشتقاقها من « آخ » عبارة التوجّع الطبيعية ، على الشعور المشترك بين الإخوان. وكذلك الأمة أدْعى لشدّ أعضاء المجتمع أزْرَبعضهمْ بعضاً كإخوانٍ في تراثٍ مشترك ، من أجلِ تذليلِ الصعوباتِ ، ومن أجلِ الارتقاء إلى المثل الأعلى (٢). فالشخصية الإنسانية يقوم نموها على اتصال الوجدان بالمؤسسات الاجتماعية، كما يقوم نمو الجسد على الغذاء المقتَبس قُوتاً من الطبيعة . فالهيئة الاجتماعية تقوم نحو أعضائها بأمرين : تكشفُ عن متَطلباتها عما انطوتْ عليه نفوسهُم من إمكانيات ، وتوحي إليهم بمستلزماتها . ومن دواعي نموّ الشخصية وازدهارها، انسجامُ الميولِ المنطويةِ في بيئة الفرد مع الأوضاعِ العامة . فإذا كان أعضاءُ الهيئة الاجتماعية منحدرين من أرومةٍ مشتركة ، حاملين في بُنْيتهم ذاتَ أمتهمْ كقوام شخصيتهم ، همْ يصبون إليها ، وهي تُحقّقُ بهم ، إذا ازدهرت حياتُهم بهذا التجاوب الرحمانيّ بين قطبي شخصيّتهم : الصّميمِ والمظهر (المؤسسات العامة) وإلاّ فإنْ تنافرت مقوّماتُ شخصيتهم بالهجانة ، أو بتباين كيانهم مع ماهيّة الأمة يبقون متطفلين على الجماعة ، ويصبحون منها كالطّعْم من الشجرة ، يعجّلون بانهيار الصّرْح الانساني الذي ينهلون منه الثقافة. إنّ مَنْ

---

(١) ـ المصدر السابق ص ٢٤١ لاحظ في نفس الصفحة كمثال ، مناظرة النعمان بن المنذر في الجاهلية مع ملك فارس ، وقصة يزيد بن معاوية اثناء حصار القسطنطينية ص ٢٤٢ والاسلام نفسه قد اقر رابطة ذوي القربى (ووصينا الانسان بوالديه) .

(٢) ـ المصدر نفسه ص ٢٤٤ لاحظ مثاله ، عندما كان طالبا في باريس ص ٢٤٤

ينقطعُ عن أمته ، يهبطُ عن مستوى إنسانيته فيستحيلُ بهذا الهبوط إلى مسخ ذي تكوين مصطنع .

يبقى الدّخيل الذي تباينت منظومة حياته مع قوام المجتمع ، فحجب الصميمَ عن دواعي الثقافة ، بحيث تضمرُ فيه جذورُ العواطف الكريمة. فقد تبدو على سلوكه من المرونة بحيث أنّه يوهم الآخرين بالذكاء والألمعيّة ، ولكنّ ذلك ليس إلا مظهراً لانعتاق الميول الدنيئة من ولاية الميول الرفيعة (١) .

٥ ـ الأمة عقيدة في نظر الأرسوزيّ (معنىً)

« مَثلُ ظهور الأمة على مسرح التاريخ ، كمثل ظهور الإلهام على مسرح الوجدان ، أوْ كمثل ظهورالنّوع الحيواني ذي الطابع البديء على مسرح الطبيعة. وكما أنّ الإلهام ينسجم عن (٢) الملأ الأعلى ، كمعنىً بجملة رموز مرتسمة صوراً في الدماغ . وكما أنّ النوع يبدو في الكون كنظام خصائصَ معيّنٍ ، يبدو كاستجابةٍ تُجيبُ بها الحياةُ على انقلابٍ في ظروف البيئة ، فكذلك الأمةُ ، عقيدة انعقدت عليها النفوس كاستجابة على مؤثرات طبيعية اجتماعية مشتّركة. إنّما الأمة تجربةٌ رحمانية مثاليةٌ ، كما يراها ، تقاسُ أصالتها بمدى عمق التّجربة وبلاغة الاستجابة(٣) . والأرسوزيّ يعني بكلمة رحماني أنّ لتجربة الانسان مظهرين ، مظهرٍ فيزيائي وآخر نفسانيّ ، ينزع المظهر الأول إلى التشتّت في المكان ، ويصبو الثاني إلى وحدانية تبدو كمعنى منبعثٍ من صميم الوجدان. إنّ التجربةَ وإنْ تبدأ بالتباسٍ بين الحسب والمحسوب فيها ، فسرعان مايكشف تطورها ، بتباين وجهتيها هاتين ، عن الوجدان والطبيعة . هكذا تنكشفُ الطبيعةُ

---

(١) ـ المجلد الثاني ص ٣٤٦ لاحظ بعض الامثلة كما اوردها الارسوزي من ص ٣٤٦ ـ ٣٤٩
(٢) ـ أنظر المجلد الثاني ص ١٠٢٢ رسالة الفن .
(٣) ـ المصدر السابق ص ٣٥١

للعقل كنظامٍ معقول ، ظاهرُهُ الحسّ ، وقوامهُ مناسباتٌ رياضية معينة. أليس الحسبُ تفسيراً ذا طابع بديء للكم (الاهتزازات) ؟ أوَلا تبدو القوانينُ الطبيعية أيضاً معادلاتٍ جبرّية ، بل هكذا تتكشّفُ تجربةُ الإنسان في تطوّرها نحو المكان ، عن نظامٍ رياضي تلتبسُ مقوماته الوحدات (الأعداد) بالفضاء ؟.

وإذا كانت التجربة تتطور من المحسوب إلى صورة مستفاضةٍ في المكان طيّعةٍ قائمة بذاتها ، فإنها أيضاً باتجاه مصدرِ وجودِ الإحساسات ، الذي هو الوجدان. وكلمةُ « وجدان » نفسهُا تشير بصيغتها اللغوية إلى معنى الشعور الذي يحصل في المساهمة ، من مشاركة الحالات النفسانية في وحدة إدراك . في هذا الاتجاه من تطوّر التجربة يتميز أمران : مفاهيم وآيات ، فالمفاهيم رموز تدلُّ على الأشياء من وجهة نظر معينة ، كدلالة الطاولة على وظيفتها مثلاً . والآيات معانٍ أصيلة تَنْبعثُ من الملأ الأعلى (١) . وإذا وضعت مفاهيمُ للآياتِ ، كمفهومِ الحقّ والحقوق ، ومفهوم الفضيلة والفضائل ، ومفهوم الواجب والواجبات ، فإنّ الوضعَ يكون (على سبيل المجاز ، وفقاً لقدرة العقل على تعميم المعنى على أمور مختلفة) .

فكلمة « رحمانيّ » كاصطلاح في نظر الأرسوزيّ ، هي للتعبير عن التجربة الإنسانية ، ويعني بهذا الاصطلاح الرمزّ بالصّلةِ بين « أنا » و « الأنام » الذي هو الرحم ، مصدر انشقاق الكلمة ، والصورة الحسية لها ، « فالأمّ وإنْ انفصلَ ابنُها عنها بالولادة ، فأصبح موضوعَ حواسها كشيءٍ في الأشياء ، إلاّ أنها إذا ما تمثلتهُ في ذهنها اختلجتْ نفسهُا بما انطوت عليه صورتُها المتمثلة ، وقامت نحوه بحسب المعنى المنبعث في صميمها . المعنى الذي حصل من إثقال كيانها إثقالاً

---

(١) ـ المصدر السابق ص ٣٥٢

رحمانياً . (١) فالتجربة الرحمانية معرفة في ال « أنام » ينبعث معناها من صميم ال « أنا » انبعاثَ الفنّان من صميم الهاوي لدى فهمه العقيدة ، أو انبعاث مشاعر الولد من صميم أمه لدى تعاطفها وإياّه .

فالتجربة الرحمانية ، كما يراها الأرسوزيّ ، تكشفُ عن مبدأ الارتقاء نحو كنْهِ الوجود ، وعن مبدأ إلزام الكائنات بعضها ببعض . كالزام الأم بابنها مثلاً . وكلمة « واجب » باشتقاقها من « وج » ترمي إلى معنى الانبثاق هذا . وإلى مبدأ الالزام هذا . وترُجع النزعةَ إلى الإصلاح نزعةً مشتركةً عنْ أعضاء المجتمع . وعلى قدْر ما يكون الواقعُ منحرفاً عن الحقيقة ، وتكون النفوسُ ذات صلة رحمانية مع كيان الجماعة ، يظهر الميل إلى الإصلاح كقدرٍ محتّمَ من صميم الكيان .

وأما ما يعنيه الأرسوزيّ في كلمة « مثالي » هنا . فهو أنّ المعنى إذا ما بدرَ من الملأ الأعلى إنمّا يبدر كاملاً . وكلمتا « بداهة » و « بديع » توحيان بأصلهما اللغويّ إلى الشبه بين بزوغ الحالة من الحالات التي تتجاذبُ سطحَ الوجدان ، وبين الماء الذي يفجرّ قشرةَ الأرض ، فيخرجُ على الضوء ينبوعاً ذا رونق (٢) . وتمييزاً للمعنى الأصيل ذي الطابع البديء ، عن المعنى المصطلح عليه في المفاهيم ، اتخّذ الأرسوزيّ كلمة « آية » التي حصّلَ تكوينُها ، كما يرى ، من صوت « آية » المتضمّنِ معنى الكمال. وكلمة« مثاليّ » تلتقي مع الحدس العربي . كما يرى ، في علاقة الواقع بالحقيقة . إنّ كلمةَ « حقيقة » مشتقّةٌ من الحق ، وصورةُ الحقّ الحسيّةُ هي حق (العظيم) أي جرمه . وكما أنّ العظم يبعث القلقَ في نفس صاحبه ، إذا خرج عن حُقّه . فكذلك المجتمع يشعر أبناؤه بالقلق إذا تخلف واقعه عن حقيقته .

(١) ـ المصدر السابق ص ٣٥٣
(٢) ـ المصدر السابق ص ٣٥٤

حالات كثيرة تكشفُ عن البنيان الرحمانيّ المثالي المشترك :

« فتمثُّلُ الفردِ لما يتمخّضُ عنه الجمهورُ ، ويظهرُ في الأحوال المألوفة عندما يقال : أنهّ سبقني إلى الفكرة ، والفكرة كانت تحت لساني ، ويظهر أيضاً في انتشار الأزياء ، وفي شيوع الآراء كموجة في فترةٍ معينّة من الزمن . ويبلغ مداه من الظهور في النبّوة ، حيث تُسبرُ أغوار الحياة، ويُكشفُ عن الحقائق الخالدة ، فتُحلُّ على ضوء ذلك المسائلُ المستعصية » .

وإذا ما قيل أنّ العنبَ يسودُّ لرؤية بعضه بعضاً . فإنمّا القولُ يعني أنّ النضجَ يأتي من الداخل ، وليست البادرة إلاّ بشارةً تُبَشّرُ بقُرب الموسم . وفضلاً عن ذلك فإن للبادرة في الشؤون الانسانية شأناً آخر ، وهو أنهّا تساعد على انبعاث المعنى من النفوس المتعسّرة في ولادته . وبذلك يصبُح صاحبُ البشارة مبدعاً وقُدْوةً . وإذا بدا التجانسُ في المجتمع والانسجامُ بين المؤسسات العامة في الأمة الواحدة ، فإنّ التجانسَ والانسجامَ ليسا إلاّ مظهرين للمعنى المنبثق عن أعماق الوجدان . وإن العبارة المرتسمة على محيّا الإخوان إنمّا هي سمةُ المعنى في التجربة الرحمانية المثلى (١) .

هكذا تعكسُ المؤسسات الاجتماعية والأوضاعُ العامة ما انطوتْ عليه قرارةُ النفس من مثَلٍ أعلى . وهكذا يدلُّ اختيار المآثرِ ، والانسجامُ في اصطفائها ، على تكوينِ الذين اختاروها تكويناً مشتركاً .

إلاّ أن المجتمع ، كما يراه الأرسوزيّ ، يعكس بمؤسساته ، مقتضيات البيئةِ من وجهة نظر معينة ، بلْ يعبرّ بها عن صبْوةِ الأمة إلى المثل الأعلى ، وما تستلزم هذه الصّبوة من جهد وعناية ، مما يجعل الأمم تتفاوت في الصور

---

(١) ـ المصدر السابق ص ٢٥٥

البيانية فضلاً عن تفاوتها في سبر أغوار الوجود . إن الأمة تتحقق في المجتمع كمثل أعلى تراءى من خلال الطبيعة بما يعتري ذلك من أمور عرضية ، كما تحدد طبيعة النوع بما يحصل من تفاعل بين الحياة والبيئة . هكذا يتجلى قوام الأمة ، في نظر الأرسوزي ، بمنظومة من القيم ، منها ما يقوم على كيان الأفراد والمجتمع ، ومنها ما يتخطى بصبوته حدود المصلحة ، معبراً بزهوه عن ماهية الأمة ذاتها . أما ظهور الأمة على مسرح التاريخ ، كعقيدة ، كما يراها الأرسوزي ، فهو على الصورة التالية : « الصلة بين النفس والمرحلة التاريخية ، على مثال الصلة بين الجسد والبيئة الطبيعية » الجسد يعبر بمدى نمو عدانه عن التجاوب بينه وبين البيئة الطبيعية ، ويدل بطبيعة وظائفه على وجهة التجاوب ، والنفس تكشف عن درجة عمقها بمدى تجاوب قطبيها : الصورة والمعنى ، وتنمو شخصية صاحبها عن علاقة بينها وبين المرحلة التاريخية (١) . فصلة الناس بالمرحلة التاريخية ، كما يرى الأرسوزي ، تقوم على استقطابهم النزعات المتبلورة في البيئة ، استقطاباً تتحول به الرموز إلى حدس متميز . ومتى نجح الحدس في الوجدان ، بدر كمعنى ذي مصور ، فمن حيث هو معنى يصبح مفهوماً ملخصاً لما تتمخض عنه نفوس الجماعة ، ومن حيث هو مصور ، يزداد به العدان نمواً ، بتحوله إلى نظام أمدة آخذ بالدقة .

هكذا يتكون تراث الجماعة بالتجربة الرحمانية تكوناً دقيقاً في المفاهيم العامة وميلاً فطرياً عند أحفاد صاحب التجربة . هكذا تتجاوب في الأمة الأصيلة الميول المنطوية عليها النفوس ، مع المؤسسات المشيدة على استجلاء الميول كبصائر . فالأمة ، كما يراها الأرسوزي ، إلهام ذو نظام ، أصولها في الملأ الأعلى ، وتجلياتها تتبلور في سجايا أبنائها ، وفي مؤسساتها العامة . والأمم يختلف بعضها

---

(١) ـ المصدر السابق ص ٣٥٦

عن بعض ، في أغوار تجاربها الرحمانية ، وفي نبرة الإيقاع في نظام قيمها . وأما الأغوارُ فتتجلى في نفوس القادة كعقائد ، وأما نبرةُ الإيقاع في نظام قيمها فترتسمُ على محيّا أبنائها . وإنّ « مثَلَ الأمة كمثَل العقيدة ، هذه تتأرجحُ بين الإلهام والألفاظ . بين المعنى المستفاض من تجربة الفنان كإلهام ، وبين المعاني المتعارَف عليها في الالفاظ ، التي منها ينسجُ الفنان تحفته الفنية . وتلك بتردد كيانها بين العقيدة والعرف ، بين الصَّبْوَةِ المشتركة إلى المثل الأعلى . وبين تقاليد الجماعة .

وإذا كانت الأمم تلتقي في القاعدة ، حيث تمسي الحياة مآخذ قوتها الطبيعية (النظام الاقتصادي ، كارل ماركس) ، وإذا كانت تلتقي في الذروة كالتقاء المسيح وأفلاطون في تأملاتهما قبلاً ، فإنها تختلفُ في نظام كيانها ، وفي اصطفائها مآثرَ أبنائها ، فمنها من يؤثرُ السيطرة على الطبيعة ، ومنها من يبقى رائدُهُ المثلُ الأعلى ، وأخرى تتعثرُ في سيرها نحو الغاية (١) .

٦ – الأمة تجربة رحمانية مثلى :

في تمييز النوع الحيواني من نوع آخر ، يجب الأخذُ بمبدأين ، كما يرى الأرسوزيّ : « مبدأ ملاءمة الحياة للبيئة الطبيعية ، ومبدأ عُمق الحياة نفسها فالمبدأ الأول من مكتشفات الحضارة المدنية،وقد أصبح من مقوّمات الفكر فيها . ويرجع الفضل في تنبيه الذهن إليه كما يرى ، إلى « داروين » وقوام هذا المبدأ هو أن الحياة تجيب بنشر امكانياتها على الحوافز من الخارج إجابةً تصبحُ فيها الإمكانيةُ المنتشرةُ عضواً ووظيفةً ، من حيث هي متبلورةٌ كعضوٍ تشير إلى المساومة مع البيئة ، ومن حيث هي وظيفة تدلُّ على عبقريةِ تتكيّفُ بما يعود

(١) – المصدر السابق ص ٣٥٧ – ٣٥٨

إليها بالفائدة . فائدة تحقيق ذاتها . وهكذا اختلفتْ يدُ الانسان عن مخلبِ العصفور وعن خُفِّ الجمل . . . إلخ بحسب اختلاف وجهات نظر الحياة عند كلٍّ من الأنواع .

والكائن الحي . ككل منظومة. وحدةٌ، بالرغم من تنوّع المظاهر في المكان ، وتخلّفها بعضاً عن بعض في الزمان . في هذه الوحدة تتلازم العبارة (الصورة) مع المعنى .والكلُّ منسجم في أداء المهمة . مما يجعل الإمكانيةَ المتبلورةَ ذاتَ صدىً في نظام الكائن الحي العام . (١) من هنا الانسجامُ بين الأجهزة ، جهازِ الهضم والأجهزة الأخرى . ومن هنا التبّاينُ بين ما يبنى بالعادة وما ينبثق انبثاقاً ،بين بنيان مصطنعٍ آيلٍ للانهدام . وبين بنيان تنتقلُ تجربته الرحمانية بالوراثة من الآباء إلى الأبناء .

أمّا المبدأ الثاني . الذي يراه الأرسوزيّ : (عمق الحياة) فلم يقعْ تحتَ الملاحظةحتى الآن . إلاّ أنه عبرّ عنه بـ(العدّان) و (العدان)مبدأ يستعمل في الزّراعة ، وهو يعني المدة التي يتطلّبها الحوضُ من أجل أنْ يمتليء ، منذ أنْ بدأ الماء ينسكب فيه . والعدّان مشتقٌّ من « عدّ » بمعنى أنه يتضمّن العدد . ولذلك فإن صيغة « عدان » على مثل صيغة « وجدان » المعبرّ عنها بألف ونون ، التي هي عبارة المساهمة ، الاشتراك . والحياة في كلّ كائن حي تبدأ بالرشيم ، وتستكمل شروط نموّها بالشيخوخة . وإنّ مدة النموّ ، خُلُوٍ من التكرار يتفاوتُ مداها بتفاوت الأنواع . مرتبةٌ في سلسلة الأحياء . فهي : آنيّةٌ في الابتدائي منها ، وطويلةُ الأمد في الإنسان . والعدّان : وحدانيّةُ المدة الحية ، التي يتعيّن بها مداه

(١) ـ المصدر السابق ص ٣٥٩

بالعمر . (١) وهذا ما يدعو إلى اتخاذ الوحدة الحيّة على مثال الأنظومة ، وحدةً في الكثرة ، وكثرةً في الوحدة . فمن حيثُ الصّميمُ هي وحدانية . ومن حيث المظهر تتجلى عن تكوّنات مختلفة . (٢) .

ومن هنا نرى أن عمق التجربة الرحمانية ، لا يتناسب مع العمر ، بمعنى العمران وحسب . إنه يتناسب أيضاً مع شدة الميل إلى التجلي والانكشاف أيضاً . فرفعةُ الأمة تقاسُ بعمق تجارب أبنائها الرحمانية ، بمدى سبْرهم أغوارَ الوجود. وكما أنّ الدوحةَ تدلُّ على ارتفاعها بنسبة ظلّها ، فكذلك الأمة تدلّ على عمق تجربتها بمقدار شفقها الذي تلقيه على الأقوام ، وبما تبذل من جهد في هدايتهم سواء السبيل . ويدل على عمق التجربة الرحمانية صدقُ الحدس المتضّمنةُ في الكلمات وأصالة المؤسسات العامة التي تقوم على استجلاء الحدس وإصابة الاساطير وفيها تتلخص التجربة بحلة شعرية (٣) .

ويرى الأرسوزيّ أن ما يدل على تفاوت الأمم في مضمار الحضارة ، هو تفاوتها شأناً في مجرى حوادث العالم . فهل تستوي أمة تقتصر فيها العواطف على حدود الغريزة ، مع أمة ديدنها تنظيمُ العلاقات بين الأقوام على ضوء تجربتها الانسانية ؟. ويصنّف الأرسوزيّ الأممَ بحسب نظام قيَمها ، هذا النظام الذي يتراوح طابَعُهُ بين الرحمة والرسالة ، فيدلّ على أنّ الأمة التي تقيم كيانها على مبدأ الرحمة ، يقفُ تطوّرها عند حدود الجماعة المطلقة الابتدائية، إذْ أنها تلمّ على أنفسها فتبقى في ظلمة ، والأمة التي تقيمُ كيانها على مبدأ العدالة ، تأخذُ بأبنائها نحو إنسانية متكاملة ، الأمة التي ينبغ فيها أنبياء (مصلحون) يغترفون من الملأ الأعلى الحقائقَ ، تقشعُ ماالتبس بحقيقة العدالة من الأمور العرضية الشكلية .

---

(١) ــ المجلد الثاني ص ٣٦٠
(٢) ــ المجلد الثاني ص ٣٦١
(٣) ــ المجلد الثاني ص ٣٦٢

هذا فضلاً عن أنها تقوم بتنظيم العلاقات بين الأمم ، على ضوء الإنسانية المستحدثة في رسالة المصطفين من أبنائها ؛ تنظيماً يصبح فيه العالم ، كما تصبح الأرض الطامسة معالمُها بعد اندماجٍ بركانيّ تحوّل به السطحُ إلى وجهٍ ذي معالم . (١)

(١) ـ المجلد الثاني ص ٣٦٣

المبحث الثاني :

مشاكلنا القومية

١ً – مشاكلنا القومية :

وهكذا فان مشاكلنا القومية ، ترجع إلى عاملين أساسيين ، كما يراها الأرسوزيّ وهما : موقع بلادنا في الدنيا ، وما حمّلنا التاريخُ من أعباءَ ، بل ترجع إلى ما نتجَ من هذا وذاك ، من فتورٍ في الهمة واختلاف في الموقف إزاءَ المصائب العامة (١)

إننّا بين آسيا وأوربا ، بين قارة نفوسها مليار نسمة ، وأخرى ينوف عدد سكانها على خمسمائة مليون نسمة . الأولى تمدّ العالم بموادّها الأولية ، والثانية توزّع منتوجها الصناعيّ على جميع الأمم ، هذا التبادل ليس له إلا طرق بلادنا. وفضلاً عن ذلك فإن بلادنا تشرف من الشرق على المحيط الهنديّ ، ومن الغرب على المحيط الاطلسي ، وتحيط بالبحر المتوسط من كيلكيا إلى جبل طارق . ونحن نقف ، بحكم موقع بلادنا ، وجهاً لوجه مع شعوب أمريكا من جهة ، وشعوب آسيا من جهة ثانية . ونقف بحكم هذا الموقع ، موقفَ المتاخم لكلٍّ من إيران وتركيا ودول البحر المتوسط الأخرى ، وبناء على موقعنا هذا ، وبناء على امتداد وطننا من خليج البصرة إلى جبل طارق ، ومن جبال طوروس إلى الحبشة ، تتشعّبُ

---

(١) – المجلدات الكاملة – المجلد الثاني ص ٢٨٣

العلاقةُ بيننا وبين الأمم المجاورة لنا ، تشعباً تمسّ به الأمم بنسبةِ تقدّمها في مضمار الحضارة .

من هنا ندرك حراجة مركزنا (١) .

هذا التشعّبُ خلقَ لنا الكثير من المشاكل : شطّ العرب ، لواء اسكندرون كيليكيا ، وعربستان ، وفلسطين ، سيطرة الاستعمار على القسم الأكبر من أراضينا ، نشوءُ خلافات بيننا وبين من جاورنا من الدول ، وتعدّد أساليب الحكم عندنا من قبل الدول المستعمرة .

ولقد أفسدَ هذا التدخّلُ في بلدنا الناشىء ، وأصبح من المتعسّر على ذي البصيرة تعيين الدولة المسؤولة عن الإساءة. ولقد وجد الأجانب الذين احتلوّا بلدنا ، من يتآمر معهم علينا من الدخلاء على بيئتنا ، وقد استبدلوا أعوانهم بالوجهاء ، عندئذ طغت على البلاد زمرة من السّفلة : سياسيين محترفين وتجاراً محتكرين وحملة شهادات مزوّرين . فهانَ على الخونة إيجادُ قدوةٍ يطمسون بها على الناس الفارقَ بين الفضيلةوالرذيلة (٢) ولقد استُغلت المعيشةُ من قبل الأعداء لاقتناصِ الناشئين من أبناء وطننا . وساعدهم في ذلك إهمالُ الأولياء ، لأنّ الأجنبي استطاعَ الهيمنةَ عليهم بهذه السهولة ، فتفشّت السفاهةُ في البلاد .

مشاكلُ أخرى ترجع إلى مجرى حوادث تاريخنا هي : الاختلاف في الدّين والمذاهب بين أبناء أمتنا ، وثانيها الأقليات العرقيّة المبعثرة هنا وهناك ، وثالثاً وأخيراً مشكلةُ خمول الجمهور وضعف شخصيته (٣) .

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٢٨٤
(٢) ـ المجلد الثاني ص ٢٨٦
(٣) ـ المجلد الثاني ص ٢٨٧

فنحن مدينون بمجدنا القوميّ للاسلام ، ندين به لمحمد نبي الاسلام . وهل يجوز لنا أنْ نفصل بطلَ الأمة العربية ، عن رسول الإسلام إلى العالم في شخص محمد ؟ ألمْ تجمع الدولةُ التي شيّدها محمد شمْلَ العرب ، وتطهّر بلادَهم من كل دخيلٍ معتدٍ ؟ أوَ لمْ تتعدَّ حدود إنصافهم هذه ، إلى لمّ شتاتِ العالمِ تحت رايةٍ واحدة ، هي راية الحق ؟ (١) إنّ العالم الممتدّ من سدّ الصين إلى بحر الظلمات قد خضع لشريعة واحدة ، هي شريعة محمد ، ونهل الناسُ إذْ ذاك من ثقافة واحدة هي الثقافة المتبلورةُ معانيها في كلمات اللغة العربية . ألم ينتقل العربُ في ذلك العهد من بطولة فردٍ في الجاهلية إلى بطولة أمةٍ شعارُها الجهادُ ، ورسالتها خلق عالم تتحقق فيه أماني الإنسان من أخوة وعدالة . وإذا اتّخذَ « محمد » رايته العقابَ ، ووسيلةَ رسالته الحسامَ ، فإنّ الأماني لا تتحقق إلاّ بالقوّةِ ، بقوّةٍ يحسمُ بها المرءُ بين عهدين : عهدِ الطغيان ، وعهد الحق (٢) .

وإنْ كانَ هناك بذور تفرقة تضمّنها الإسلام ، فإن هذه التفرقة قد نجمتْ عن تفسير الآيات بحسب عبقرية الأفراد والأمم المختلفة . فالاختلاف بين العرب لم يكن على كلمة « إسلام » بل كان على نبوّة محمد (٣) . وكان لتدخّلِ الأجنبي أثر في إذكاء روح التفرقة (٤) . وكان الاختلاف على من هو أحقّ بالخلافة بعد محمد ، أبلغَ أثراً في تفرقةِ كلمةِ العرب ، مما كان على رسالته (٥) . وما نتج عن ذلك من حروب ومشاكل استنفدت الدّم العربي . ثم انتُهكتْ حرمة البلاد العربية من قبل الأجنبي ، كما حدث في أيام العباسيين . عندئذ أخذَ الدّخلاءُ والهجُناءُ والرّعاعُ ويطفون على سطح الحياة . وما إنْ طغى الأغنياء على البيئة العربية حتّى زاغت قيمُ الحياة الأصيلة عن محورها ، بحيث بدا الميْلُ سوّياً .

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٢٩١

(٢) ـ نفس المصدر ص ٢٩٢ .

(٣) ـ قدم على النبي اسقف نجران والعاقب ، فعرض عليهما الاسلام فقالا له : انا كنا مسلمين قبلك .

(٤) ـ « دفع الروم باعوانهم من المعارضين لمحمد في المدينة الى انشاء جامع غير جامعه بقصد الحيلولة دون اتجاه العرب تحت راية بطلهم . »

(٥) ـ نفس المصدر ص ٢٩٣

وإذا كان الإسلام قد أذكى الشوقَ إلى المثَل الأعلى ، فإنّ هذا الإذكاءَ كان في غالب الأحيان (على حساب) الطبيعة . ومتى أصبح الجسدُ هزيلاً ضَمُرَتْ فيه الحياة ، وآلت الشخصيّةُ إلى الانهدام . ولمّا انفصلت الميولُ الطبيعيّةُ عن الصَّبْوَةِ إلى المثل الأعلى ، تردّى الناسُ إلى النفاق (١) .

أما مشكلة التّشتّت في الرأي حول القضايا العامة ، فترجعُ إلى موقفِ زمرةِ المتعلّمين موقفَ المغفّلِ من الحضارة الأوربية ، ومن ثقافتنا القومية ، موقفَ مَنْ تنقصُه الشكيمةُ في استجلاءِ معالم وجهَيِ الحياة الانسانية . فلمّا استيقظنا على تباشير الحضارة ، كان الأجنبي قد احتلّ بلادنا ، وأخذ يُشرفُ على التعليم في مدارسنا.ولئلاّ نتّجه ، بحكم طبيعة العصر ، نحوَ الجاهلية التي هي عهد الفطرة فنجدّد نُسُغَ حياتنا ، ونلتقي مع روح الحضارة الحديثة بحيث تصبح نهضتنا على ينبوع الثقافة المتقدم على كل دين ونعرة « العرب قبل موسى وعيسى ومحمد » أخذَ الأجنبي يدفع بالسّفلة إلى تشويه معالم عهدنا الذهبيّ . وإنّ منهل ثقافتنا لم يكن ليخفى على الأجنبي ، وإنّ نهضة الأمم تقوم على البعث ، أي العودة إلى العهد الذي نشأت فيه معالم حياة الأمة نشأة طبيعية (٢) . كان الأجنبي يتوقّع ما ستؤول إليه نهضتنا من استقلال واتحاد ، فاستبقَ الحوادثَ ، وحاول تضليلَ الجمهور عن أمانيه بضجّةٍ مصطنعة ، فدفع بالأوباش إلى إثارة نعراتٍ إقليمية ليس لها من محلٍ في الحقيقة (٣) . وحاول إقامة قوميّة في كلّ إقليم ، سعياً وراء دثر العروبة .(٤) ولم يقف عند حدّ إثارة النعرات الاقليمية ، وحمْل الأوباش على الدّعوة لها ، بل حاولَ إذكاء النزعات الطائفية أيضاً ، فالانتخابات التي

(١) ـ نفس المصدر ٢٩٤

(٢) ـ كذلك قامت نهضات الامم الحديثة بالعودة الى العهد الذي سبق المسيحية والظهور ، اي قام باستبدال اللغة الام باللاتينية في غربي اوربا واليونانية في شرقها في كل من الاوطان . واقام مناقب الاجداد في كل من الاقوام مقام الكتاب المقدس (التوراة) ص٢٩٥.

(٣) ـ كجمعية مصر الفتاة (والكتلة الوطنية في سوريا) (وجمعية فينيقية الجديدة) في لبنان كما اشتهر المغفلون في حلب ضد دمشق كان العروبة قد اندثرت كما اندثرت روما القديمة ص ٢٩٥

(٤) ـ المجلد الثاني ص ٢٩٥

تجري في وطننا العربي حتى اليوم على أسس دينية ليست إلا تغذية لهذه النعرة في حين أنها تقوم على أسس اقتصادية اجتماعية في جميع أنحاء العالم . وكذلك فإنّ اقرار المحاكم الطائفية، وتشجيع المدارس الخاصة ، ليس إلاّ طرقاً لامتداد النفوذ الأجنبي . (١) كما أنّ هناك التضليلُ الإعلاميّ الذي وصلَ إلى حدّ المغالطة ، حتى أصبح مثَلُ الرأي العام في ترديّه للمتناقضات كمثل حمار بوردان ، بين عليقة الشعير وسطل الماء .

والمهم ، كما يرى الأرسوزيّ ، هو كيف ندرأ هذا الخطر ؟

نفعل ذلك بثلاث وسائل : العلم ، والصناعة التي تمدّنا بهما الحضارة الحديثة ، وتراث أجدادنا . هذا التراث الذي إذا خلا من كلّ دخيلٍ ، وممّا يعتريه من تشويه ، نبى النّفوسَ في صبوتها إلى المثل الأعلى ، وذلك يكون بالعودة إلى الجاهلية . متحاشين بهذه العودة ، ماأورثنا التاريخُ من حزازات بين المذاهب والأديان . أما العلم فيوفّقُ بين الأذهان توفيقاً ينتجُ عنه التجانسُ والانسجامُ بين الناس ، رغم الاختلاف بين الأقاليم والتقاليد . أفلا تؤلف النظريّة الهندسية بين عقول التلاميذ لدى وعيهم حَقيقتَها ؟

وأما الصناعة فهي أيضاً تؤلف بين الجماعة بالمصلحة وتدعم انسجامَ الأذهانِ في ميلها إلى القيام بالأعمال المشتركة(٢) .

والمشكلة الأخيرة والمهمة ، والتي هي أهم المشاكل كلّها ، هي ضعف الشخصية . فما قيمةُ الرأي العام إذا كان لم يتجسّد سياسةً معيّنةً أو ببطلٍ قومي يحوّل الرأي العام من شعورٍ إلى عمل ؟ . ربما كان شعورُ الجمهور العربي بأمانيه القومية أقوى مما هو عند غيرنا من الأمم . ولكن مانختلف به عن سوانا هو فقدانُ القيادة ، لافي السياسة وحسب ، بل في جميع مظاهر الحياة العامة أيضاً . فأينما اتّجهتِ الأنظارُ أثيرَ القرفُ من حقارة المنظر ، سواءٌ في الأدب أو في السياسة ، مما حملنا إلى القول بأنّ القادة عندنا أشبه بالدجاج الذي يبحثر

(١) ـ نفس المصدر ص ٢٩٦

(٢) ـ نفس المصدر ص ٢٩٧

في المزبلة فيلقي منها على رأسه ظاناً أنه يزداد بذلك حسناً » . (١)

ونظرة على تطور أوضاعنا الأخيرة ، تكشف لنا عن اندحار محترفي السياسة والمتأدبين من كتابنا ، أمام موجة الجمهور المتصاعدة . وسرعة تفتح الأجيال للحياة المستجدة كان سببها في سرعة التطور ، فجمهورنا بدأ بالاتصال مع المرحلة التاريخية الراهنة ، وبقدر مايكون الاتصال خلواً من التقاليد تكون عجلة التطور أسرع . إلا أن الحياة تحتاج في نشأتها إلى قدوة تستعين بها على بناء كيانها ، إلى شخصية ذات معالم معينة.ويتساءل الأرسوزي أين تجد الناشئة العربية قدوتها ؟ أفي رجال السياسة ، وحياتهم تتقلب من النقيض إلى النقيض ، بحسب ماتقتضيه الظروف السياسية الدولية ؟ أم في رجال الأدب . وأقلام كثيرين منهم وقف على خدمة دوائر الاستعلامات الأجنبية ؟ وإذا قلنا أن مثل السياسة الدولية في بلادنا كمثل المدحلة التي تطمس على الحصاة البارزة ، كنا نشير بذلك إلى حدسنا هذا في الأمور .

والشخصية لاتنمو إذا انفصمت عرا المعارف عن الأعمال في نفس صاحبها. فالمعرفة مع العمل ، كالجذع مع الجذور في الشجرة ، كلتا الوجهتين تنموان متناسبتين معاً . العمل يستجلي المعرفة وهو معيار صدقها ، والمعرفة تلقي ضوءها على العمل فتعين له السبيل . كما ينتصب الجذع شاهقاً على قدر ماتكون جذوره ممتدة راسخة . (٢)

مثل الحياة كمثل الماء ، فإن يركد الماء يفر في جوف الأرض أو يستنقع فتعيش فيه الديدان ، وإن يجر ، يضفي على مجراه حلة من العشب والزهر . وكذلك الحياة تغوز في صاحبها الإنسان ، إذا تردد ، وتملكت منه الحيرة ، ويصبح عندئذ بين الجذب والأنانية . ولكنه إذا عقد العزم على العلى واتخذ له هدفاً أسمى ، تفتحت نفسه عن مكنوناتها . (٣)

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٢٩٨
(٢) ـ المجلد الثاني ص ٢٩٩
(٣) ـ المجلد الثاني ص ٣٠٠

فالأهدافُ تُثير القوى الكامنةَ في الحياة ، وتحفزها بهمة متزايدة ، وتزايُدها يتبعُ مرتبةَ رِفْعتها ، وصدقِ تعبيرها عما تتمخّضُ به النفس من أمْنية ، وتأثير الهدف في النفس يزدادُ أيضاً مع مدى اشتراك الجماعة فيه كافة (١) .

وأيّ هدف يبعث بخيال أفسحَ ممّا تبعثه العروبةُ في نفوسنا ، كعرب ؟ وأيّ هدف تلتقي فيه أماني العرب غير استقلال العروبة بالمصير من كلّ دخيل؟ إنّه لعلى الاستقلال يتوقف انطلاق الخيال وازدهار الحياة كشخصية ذاتِ معالمَ معيّنة .

والأرسوزيّ في تصورّه هذا للوضع العربي ، كان يبغي الكشفَ عن المعاني العربية الأصيلة ، التي ضَمُرَتْ بنتيجة عصورٍ من التّردّي والاستعمار ، كشفاً مُيسّراً ، يعترفُ العربيُّ على ماتنطوي عليه مؤسساتُه (الأمة ، الدولة ، الأسرة ، الفن . . . واللغة . بخاصة) أو بالأحرى ، قرارةُ نفسه ، من قِيَم ، تمكّنه ، فيما إذا أعادها واستعادها ، من أجل أن يحقّقَ العيشَ المتوقّع ، أو منْ أنْ يرقى بالأمةَ العربية إلى المستوى الإنساني اللاّئق .ـها(٢) .

فالأمة من المرحلة التاريخية ، كالبذرة من موسمها ، كلتاهما تنموان بتشعّب العلاقة بينهما وبين بيئتهما الخاصة : الاّ أنّ الأمة تزهو بتجاوب رحمانيّ بينها وبين بيئتها الانسانية ، تجاوباً تستقطب به نفوسَ أبنائها التيارات الفكرية ، وتبعثُ بالرّموزِ معانيَ ، في حين أن البذرةَ تنمو وتزدهر بتفاعلها آلياً مع بيئتها الطبيعية .

أمّا البيئة ، فتتألفُ من العلم والصناعة ، من جهة ، ومن المؤسسات الاجتماعية التي أورثها الأجدادُ للأحفاد من جهة ثانية ، مؤلّفةً من رموزٍ تتحوّلُ لدى الوعي إلى معانٍ يرتقي الذّهن على مصاعدها نحو المفاهيم إلى مصادرها . فضلاً عن أنّ العلمَ ينسجُ قوامَ الفكر ، واتصالَ الوجدانِ بالطّبيعة يجدّدُ نسغ الحياة . وبانسجام قُطبيَ النّفسِ هذين ، تنمو الشخصية أبداً . والصناعة

---

(١) ـ المجلد الثاني ص ٢٠١

(٢) ـ المجلدات الكاملة المجلد الثاني ـ ب ـ

تبني هيكل المجتمع ، وبها يُخضعُ الإنسانُ ظروفَ البيئة لمشيئته . علم وصناعة ، كلاهما يُرجع التشتُّتَ في الآراء إلى الانسجام ، وكلاهما يحوّل الحياةَ من اتّكال وخمول ، إلى نموٍّ وسطوة . والمؤسسات الاجتماعية تجارب في أصول الحياة ، يشترك فيها الأحفادُ مع الأجداد اشتراكاً يوفّرُ السّلَفُ على الخلف الجُهْدَ المبذولَ في سبيل الوصول إليها ، كما توفّر عليهم تجاربُ أعلام البشر في الطبيعة الجهدَ المبذولَ في اكتسابها (١) . المُصلحُ والعالم كلاهما ينهَل من ينبوعَي الحياة . الوجدان والطبيعة ، العالمُ يكشفُ عن الحقيقة الكونيّة بالتجرِبة ، والمُصلحُ يستجلي آيةَ الشؤون الإنسانية ، أي حقيقتَها ، بالتجربة الرّحمانية . والحياة تجلّيات ، والتّجلّياتُ تندرجُ في الزمان . إذن ، فشأنُ الإنسانية استقطابُ هذه التجلّياتِ استقطاباً يرتقي به الذهنُ إلى الآيةِ ، حكْمة وجودِ التجلّيات (٢) .

ماذا أصابَ الأمةَ العربية ؟ « لقد أصبحَ مثلُنا ، نحن العربَ ، كمثل أهلِ الكهف ، عندما استيقظنا من سُباتنا ، سباتٌ انزوتْ فيه أجيالُنا عن سيْرِ التاريخ عصوراً مديدة ، فبدت مظاهرُ حياتنا باليةً ، عُرفُنا وتقاليدُنا ، مؤسساتنا الاجتماعيةُ والاقتصاديةُ ، حتى قوالبُ فكرنا وعملنا . وكأنّ تُراثنا قوقعةٌ تصدّعتْ وتداعتْ لدى اصطدامها المفاجئ بموجة المدنيّة الحديثة ، حتى لقد أصبحتْ قشورُ هذه القوقعةِ تحجبُنا عن حاضرنا ، وتعوقُ ملاءمتَنا للبيئة المستجدّة » (٣) .

أحداثُنا تأثّروا في هذه الموجة ، مستسلمينَ لتيّاراتها مع النّفرةِ من ماضيهم نفرةً متزايدة ، شيوخُنا الْتبَسَتْ نفوسهم بانحناءات ذلك التّراث ، وألفَتْ اعوجاجاته ، مبهوتين أمامَ موجة المدنيّة . استحوذَ القلقُ أبناء الجيل ، وأصبحَ اضطراب الجمهور متواصلاً : القياداتُ قصّرتْ عن إدراكِ شأنها حتى

(١) ــ نفس المصدر ص ٤
(٢) ــ نفس المصدر ص ٥
(٣) ــ نفس المصدر ص ١٥

تستقلّ عن إرادة الأجنبي . لقد استغفلنا الأغيارُ فسكبوا سمومَهم في ينبوع حياتنا ، أحاقَ الدخلاءُ بنيانَ أمتّنا بسمومٍ أفرزتْها قرائحهم المتردّية ، حرقوا قوامَ إنسانيتنا وتجوّفَتْ مؤسساتُنا من جرّاء الانحراف ، حتى جفَّ فيها نسغُ الحياة ، وتردّى مجتمعنا إلى مستنقعٍ تعيشُ فيه الأنانيّة (١) . في تلك العهود المظلمة طُمستْ القيمُ النبيلةُ ، وانحدرتْ أصولُ الحياةِ من جرّاء الإهمال ، حتى تحوّلَ الفيضُ إلى تَقْوى . لقد أزاحَ الأعاجمُ مجتمعَنا عن حقيقته ، وأخرجوا العربيَّ عن محورِ شخصيته . ولم يقفوا عند هذا الحدّ، بل نفذوا إلى صميمِ أصالتنا ، فبالهجانة أفسدوها ، وبالانتخابِ المتدنيّ استنزلوها إلى أن غارتْ في بنيتنا قواعدُ خصائلنا الكُبرى . في ذلك العهد زاغت المؤسّساتُ العامّةُ عن حقائقها ، واختلَّ نظامُ القيمِ في مجتمعنا . وانحطَّ العربيُّ عن أفقِ رِفْعته في التّربية والفطرة ، (٢) .

ويرى الأرسوزيّ أنَّ السبب في ذلك عند العرب ، هو انْفلاتُ الميولِ الدنيئةِ من ولاية الميولِ الرفيعة ، في منظومة الحياة ، حيث تحوّلَ محورُ الحياة من البنية إلى البيئة ، فتراختْ صِلةُ الرّحم ، وتلاشت الأحسابُ والأنسابُ ، وأصبحَ الناسُ عندئذٍ رعاعا يلبسونَ لكلِّ حالةٍ لبوسَها (٣) . انصرفَ النّاسُ إلى قشور الحياة المجرّداتِ ، في المعرفة والزهد في العمل ، وأخذتْ نفوسهم تقتاتُ فضلاتِ العصورِ البائدةِ (٤) . لقد جفّت الحياةُ في العهود السحيقة ، وفُرِضتِ الواجباتُ على الناس ، وتحوّلَ الإبداعُ إلى بِدعةٍ ، وأصبحت الديانةُ ترويضاً على الذُّلِ والاستكانة . لقد ضاقَ على الناسِ أفقُ الوجودِ ، فتقلّصتْ فيهم الحياةُ إلى صلف من الأنانية ، مخلدة إلى السّكينةِ حتى الجمود ،

---

(١) — الانانية في النفس انما هي نتيجة تقلب الظروف على الفرد ، ان هي الا شعور بالانهيار وتقلص في الرحمة وعمه في البصيرة .
(٢) — نفس المصدر من ص ١٥ — ١٦
(٣) — نفس المصدر ص ١٧
(٤) — نفس المصدر ص ١٨

مستسلمة للظروف ، خاضعة لأراجيفها(١) . استسلام وخضوع كلاهما يجعل الإنسان مادياً وأنانياً ودنيئاً .

مع كل هذا ينفي الأرسوزي الوصول إلى مرحلة اليأس عند الإنسان العربي . فاليأس لم يتمكن من قلب تدفق فيه الحياة وتفيض ، والأمة العربية أمة أصيلة في الوجود ، فبينما تظهر الشعوب على مسرح الوجود ، ثم تتوارى عنه ، تسطع الأمة العربية على العالم منارة يهدي شفقها الشعوب سواء السبيل .

واستيقظ أبناء هذا الجيل على طلعة المدنية الحديثة ، يقظة رافقها احتلال الأجنبي لبلادنا . لقد زعم الأجنبي أنه يحمل إلينا منارة الحضارة ، وإذ بها تفصلنا أصول العلم ، وتقصينا عن منهل الثقافة : اصطنع الزعماء ، وأغوى رجال الدين ، وحاول فطم الجمهور عن السياسة ، والتسلط على مؤسساتنا القومية وأخرجها عن غاياتها الأصلية . ولقد نفذ إلى مصيرنا ، فأخضعنا لمشيئته خضوعاً فقدنا به قوام إنسانيتنا(٢) . لقد تفككت في عهد الانتداب أواصر الرحم ، وضؤلت عواطف المودة بين ذوي القربى ، وزالت الثقة بالنفس ، فانحدر الناس من جراء ذلك حتى الدرك الأسفل . وسطت النزعات المادية على مجتمعنا ، فبدل فيه نظام القيم من رتيب إلى متبدل وانتهى الأمر بأن أصبح الملموس معياراً للحقيقة ، وبأن قامت الوسيلة مقام الغاية ،

مع كل ذلك يرى الأرسوزي أن اليأس لم ينل من أمتنا العربية ، ولم يأخذ منا مأخذاً . وكيف يكون ذلك ، ونحن أبناء أمة أصولها في الملأ الأعلى ، وبنيانها مستفاض فيضاً ؟ فمهما أعرض المجتمع العربي عن أصولها ، وزاغ العربي عن محور شخصيته ، فالعروبة تبقى متصلة بينبوع الحياة ، مستمدة منه نسغ كيانها . إن الأمة العربية لم تكن شهاباً قد خطف البصر بسرعته ثم

---

(١) ـ نفس المصدر ص ١٩

(٢) ـ نفس المصدر ص ٢٠ ـ ٢١

مضى ، كما خُيِّلَ للأعاجم ، بل إنّها منارةٌ يتموّجُ شفقُها تموّجَ الحياة نفسها (١) .

وهل غيرُ الثورةِ علاجٌ لهذا الواقع ، كما يرى الأرسوزيّ ؟ . فالثورةُ تُحققُ مايكمنُ في النفس من أمانٍ وآمال ، وتذلّلُ الصعوبات، وتقضي على كلّ بالٍ أو عُرفٍ دخيلٍ ، أوْ مَيْلٍ هجين . لقد أصبحَ من الواجب علينا أنْ نجابه المشاكلَ التي تعترضُ نهضتنا ، وندْرأ الأخطارَ التي تُحيقُ بكياننا . مجابهةٌ نتخلصُ فيها من كلّ ارتباطٍ بالأجنبي ، ومنْ كلّ عميلٍ ودخيلٍ . مجابهةٌ نمتلكُ بها مقدّراتنا بأيدينا ، يشْترك فيها الجمهور بالعمل من أجلِ تقويم الاعوجاج (٢) .

وإنّ مانشكو منه ، نحنُ العربَ ، هو تخلُّفنا عن الأمم في نهضتنا . فشبابُنا يشكو من رجْعَةِ الجمهور القَهْقرى إلى ظروفٍ قدْ فاتَ أوانها ، يشكو من سكْبِ المشاعرِ المستحدثةِ من المرحلة التاريخية الراهنة في قوالبِ الماضي البالية . والجمهورُ يشكو من تفرّق أمّتنا إلى طوائفَ ، ومن تبايُنِ النّزعاتِ في حلّ أمّهات المسائل .إنّ القلقَ المستحوذَ على نفوسنا هو شعورنا بانحرافِ مؤسّساتنا عن أصولها ، وتحوُّلُ تُراثها إلى رموزٍ هائمةٍ هُيامَ الأوراقالمنفصمة عن أغصانها . ومتى كانَ التّراثُ ليحْجُبَ النفوسَ عن منْهَلِ الحياة ، وهو الذي يُعينُها في صبْوَتها إلى المثل الأعلى ؟ إنّ مايبدو من فتورٍ في التحسُّس ، ومن إبهامٍ في الشعور ، إنّما هو نتيجةُ حياةٍ نحياها على الهامش ، منزوينَ عن سيرِ التاريخ ، ومايبدو من قبحٍ وبشاعةٍ على مظاهرِ حياتنا ، ليس سوى رَمْزِ هذا الانحراف . وإلى هذا الانحراف يرجعُ العُقْمُ في مناحي حياتنا ، عقمٌ في الأدبِ والفنّ ، في التشريعِ والسياسة ، في العلمِ والصناعة (٣) .

ويرى الأرسوزيُّ أنّ حل مشاكلنا هذه ، لايكونُ إلاّ بالتوجُّه إلى النساء

---

(١) ــ نفس المصدر ص ٢٢
(٢) ــ نفس المصدر ص ٢٤
(٣) ــ نفس المصدر ص ٢٥ ــ ٢٦

والأطفال والعمال . فالعناية يجبُ أنْ تكونَ بهم ، ويجب أنْ نذكي فيهم الشعورَ بالعزّة القومية، ونتمي فيهم الحرصَ على المصالح العامة .لأنّ شيوخنا قدْ جفتْ فيهم الحياة ، ونفد شعاعُها من كهولنا .

إنّ تفجيرَ الطاقاتِ الكامنة في جمهورنا ، يجرُفُ كلَّ ماتراكمَ في مسيرَتنا من عثرات : التقاليدُ والعاداتُ الدخيلةُ على البيئة ، وحتى الذين تعثرتْ بهم الأمةُ في نهضتها . ومن الواجبِ الاستفادةُ من تجارُبِ السابقين في مضمار الحضارة ، من التجارب التي استقلّتْ بها الأممُ بحسب وجهةِ نظرها في الحياة لأنّنا نشترِكُ في بعض هذه المشاكل مع الأمم الأخرى . (١)

٢ ـ اتجاهات أساسية :

ويشخّص الأرسوزيّ مشاكل الأمة العربية ، في فترةٍ عاصرَها في الأربعينات والخمسينات ، وهي فترةٌ حاسمة في تاريخ النّضالِ العربي : الانتدابُ على معظم أنحاء الوطن العربي ، والثوراتُ المتلاحقةُ تسطعُ نارُهاوأجيجها في كلّ الأنحاء ، والشعبُ العربيُّ بأمسّ الحاجة إلى إنارةِ الطريقِ أمامه . ومَنْ في هذا الواقع أولى من الأرسوزيّ بأنْ يقولَ كلمته في الشؤون السياسية ؟ . فالأرسوزيّ ، كما أوضحنا في الباب الأول من هذه الرسالة ، كان مناضلاً سياسياً ، ومؤسساً لحزب سياسيّ (حزب البعث العربي). ولقد كانت معظم كتابات الأرسوزيّ سياسيةً ، حتى أنّ هنالك مجلّدين من المجلدات التي طبعت من آثاره بمجملها كتاباتٌ سياسية .

ويرى الأرسوزيّ أنّ هناك تَرِكةً يجبُ أنْ تُصفى . هذه التّركةُ متمثّلةٌ في محترفي السياسة ، وهذا الواقعُ الفاسدُ الذي أصابنا ، من جرّاء الاستعمار الذي ابتُليتْ فيه الأمة العربية .

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٣٣

ويلقي الأرسوزيّ الضوء على الواقع السياسي في الوطن العربي . ليدرسه من خلال اتجاهاته وتياراته السياسية . متناولاً من خلال ذلك أمرين أساسيين : العقيدة وأسلوب العمل .

إنّ هناك أربعة اتجاهاتٍ أساسيةٍ في الوطن العربي . وهي على الشكل التالي :

١ — الاتجاه الرجعي .

٢ — الاتجاه الاقليمي .

٣ — الاتجاه الشعوبي .

٤ — الاتجاه القومي .

فالاتجاه الرجعيّ يعبّرُ عن الوجهِ الهرمِ (من « هرّ ») للأمة ، إذْ أنه، باسم الحفاظ على الماضي ، يوقفُ وجهَ التاريخ : يعودُ به القهقرى ، يناهضُ العلمَ الذي هو تقدّميّ ، كما يناهضُ المرحلةَ الراهنةَ التي هي اقتصاديةٌ وسياسيةٌ ، تختلط لديه التجربةُ الرحمانية مع عاداتٍ وتقاليدَ مضى عهدُها وانقضى (١) ، هو اتّجاه يحاولُ دعاتهُ حشْرَ الحاضر في صيغٍ قد فاتَ أوانُها، إنّها محاولةٌ ترمي إلى جعلِ العرب على هامشِ التاريخ ، منزوينَ ، هذا إذا لم تكنْ ترمي إلى عرقلةِ سيرهم نحو الحرية والسيادة . (٢) ويمثّل الأرسوزيُّ محاولتهم قائلاً : (إن محاولتهم هذه ، في هذا العصر الحاضر ، أشبهُ بمحاولةِ من يزرعُ الملفوف في شهرِ تمّوز ، فهو يضيّع الوقت ويثيرُ هُزْءَ الآخرين به) ولكي يستجلي الأرسوزيُّ حدسَ الجمهور في الرجعيّةِ ، يقابلُها بنقيضها التّقدميّة ، التي هي نهجُ المرحلة التاريخية الراهنة . وبالتجربة الرحمانيّة المثالية، التي طالما التبَسَتْ بها على المغفّلين من الرّجعيين وغيرهم .

التقدميُّ والرجعيُّ يمثّلان الحياة في فترتين من تطورها هما: الشباب والهرم، وقد أشارتْ إلى ذلك الكلمتان نفساهما باشتقاق الأولى من « شبَّ » والثانيةِ من

---

(١) — مقدمة المجلد الثالث ص ٧

(٢) — المجلد الثالث ص ٢٢

« هرَمٌ » . ففي الحالة الأولى تتّصفُ الحياةُ بالمرونة ، التي تجعل صاحبها أقْبَلَ على التلاؤم مع البيئة ، بقصد التأثير فيها ، والسيطرة عليها ، وفي الحالة الثانية يجعلُ العجزُ عن الابداعِ الانسانَ مسترسلاً في الأحلام علّه يبعثُ فيها ذكرياتِ الشباب . ومايرافق هذه الذكريات من مسّرة(١) فالشبابُ يُفْضي بآماله وأمانيه إلى المستقبلِ . يرجو فيه تحقيقَ عهده الذهبيّ ، والهَرَمُ يبقى مقصّراً عن إدراك الحاضرِ . حيث لايبقى له من سلوى سوى الذّكرى .

فالرّجعية عثْرةٌ في وجه التّطور ، لأنها تقاوِم كلّ تجدُّدٍ ، وهذا من أسباب تأخُّر الأمة العربية (٢) . وإذا كانت الرجعية ترى العهد الذهبيّ قد تحقّقَ في الماضي فإن التّقدميّة تتفاءل في المستقبل ، تتراءى لها نيّةُ الأمنية كحافزٍ وهادٍ . وإذا كانت الأجيالُ تظهرُ لذوي النزعة الرجعيّة كنُسَخٍ تبهتُ أكثرَ فأكثر ، بنسبةِ ابتعادها عن الأصل في المُسْتَنْسَخِ ، فإنّ شعارَ التقدميةِ يتلخّصُ بالجملة الآتية : (كلُّ شيء جديد تحت الشمس) ،وكل شيء يبعثُ بجدّتهِ البهجةَ في النفس ، بحيث يصبحُ البدءُ أمنيةً للجماعة والفرد. وإذا كانت العنايةُ قد أنعمَتْ على كلّ البشر بالشباب ، فإنّ المجتمعات ذاتَ الطابع الرجعيّ تدرجُ الناشئةَ بتقاليدها ؛ فتدفعُهم نحوَ التردّي والانتكاس(٣).

الاتجاهُ الاقليمي : ويرى الأرسوزيُّ أنّ هذا الاتجاه يخدمُ أغراضَ الأجنبي ، لأنه ينادي صراحةً بالتجزئة ، فتستحيلُ بموجبهِ الأمةُ إلى مجموعةِ أعراقٍ متناحرةٍ على البقاء . (٤) هذا الاتجاهُ الذي يقفُ أصحابهُ من حلّ المشاكل العامة ، عند الحد الذي تُعيّنه الدُّول المستعمرةُ ذات السُّلطان في

(١) ـ نفس المصدر ص ٢٣

(٢) ـ نفس المصدر ص ٢٦ ، ٢٧

(٣) ـ نفس المصدر ص ٢ راجع فصـ ه الرجعي من نفس المصدر من ص ٢٣ الى ٤٠ ،والتقدم والرجعية من ص ٤٠١ الى ٦٤٠ المجلد الرابع المجلد الخامس من ٢٤٣ ـ ٢٥٢ .

(٤) ـ المصدر نفسه ص ٧

قطرٍ من أقطارنا (١) . ويرى الأرسوزيّ أنّ محاربة هذا الاتجاه تكمُنُ أوّل ماتكمن ، في حفاظنا على لغتنا . اللغة العربية الأصيلة (الفصحى) وبالابتعاد كلّ الابتعادِ . عن اللهجات العامية ، المستعملة في الأقطار العربية ، لأنها ترسّخُ الإقليمية .

ولقد خطا الاستعمارُ خطوات كبيرةً هادفاً بها إلى تمزيق الأمة العربية ، لأنّ خصمَ الاستعمارِ هو العروبةُ منذُ فجرِ التاريخ . وربما رجع ذلك ، كما يرى الأرسوزيّ ، إلى أسبابٍ تاريخية بعيدة ، وربمّا كانت جذورُ هذه الكراهيّةِ في النّزاع بين الآريين والساميين على سيادة العالم (٢) . ولقد عمد الاستعمارُ إلى تمزيق الوطن العربي ، وتوزيعه وتجزئته ، كي يتمكّن من قهر هذه الأمة ، فنهبَ خيراتهِ وأثارَ النعراتِ الطائفيّة . وحارب اللّغة العربية. لغة الآباء والأجداد بإشاعة اللهجات العامية واللغات الشّعوبية ، إضافةً إلى تعميم لغته الأصلية . وإن الردّ الوحيدَ على جميع هذه الأساليب ، هو التمسُّكُ بقوميتنا ، بعروبتنا ، ففي ذلك العلاج الشافي والكافي ؛ فتيّار الشعور القومي سوف يجرف بالتكتلات الإقليمية إلى الهاوية إلى غير رجعة . كما نرى انقشاع الرجعيّة عن الأفقِ بتقدّم العلم والصناعة ، بينما نرى ذوي النزعات الاقليمية قابعين كلٌ منهم في حدود الدويلات العربية التي تجعلُ منها أداةً للاستعمار ويحاول ذووا النزعات الرجعية أنْ نبقى منزوين على هامش التاريخ . بحيث تصبحُ بلادُنا مجالاً حيّوياً لذوي الغلبة (٣) .

الاتجاه الشعوبيّ : ويطلقُ عليه الأرسوزيّ اسمَ الأعمى ، ويرى أنّه متسترٌ بالشيوعية(٤) وهو اتجاهٌ تبدو أغراضه تافهةً هزيلةً على مقياس سجاياه وعاداته عندنا(٥) . ولما كانت الشيوعيّةُ قد ظهرتْ عندنا في عهد الانتداب ،

(١) ـ المصدر نفسه ص ٢١ .

(٢) ـ ذلك الصراع الذي بلغ ذروته حين قاد انيبال جيوش قرطاجة الى روما ، او حين قاد الغافقي جيوش العرب الى قلب فرنسا .

(٣) ـ راجع نفس المصدر الاتجاه الاقليمي من ص ٤١ ـ ٤٨

(٤) ـ نفس المصدر ص ٧

(٥) ـ نفس المصدر ص ٢١

وكان المقنّعون بها يوالون الحكّام منذ ظهورها حتى الآن . ولهذا كانَ دعاة الشيوعية عملاءَ للاستعمار ، منفّذين لخططه وسياسته ، همّهم سلبُ الجمهورِ ثقتَهُ بنفسه ، وبمستقبلِ أمته ، شأنهم إظهارُ النّضالِ القوميّ ضدّ الاستعمار بمظهر العتيق البالي . . . وكانَ دَيْدَنُهم إضعافَ روحِ المقاومةِ عند المواطنين ضد الاستبداد بإظهارهم بمظهر المنافي للطبع البشريّ .وكلّ هذا كان يجري ويجري تحت ستار مفهوميْ : المادية والأممية .

ويرى الأرسوزيّ أنّ رأي الاتجاه هذا ، لايقلّلُ من بسالةِ الروس ، ومَن اشـترك معهم بالمصير من الشعوب السـلافية وغيرها ضدّ الغزاة ، أوخلّوها من الوطنية والأخلاق . لكنّه يميّز بين الشعوبِ المستوحى نظامها من لينين وستالين ، وبين الماديّة الأممية . فالأمةُ جذورها في كُنْهِ الوجودِ ، في حين أنّ نظام الحياة وجهةُ نظرٍ تُجيبُ بها الأمةُ على ظروف معينة (١) ، ويرى الأرسوزيّ أنّ ظهورَ الشيوعيةِ في الحضارة الحديثة يرجعُ إلى ظهورِ عواملَ ثقافية إقتصادية ، بدأت معها نقطةُ التحوّل في هذه الحضارة ، منها إفلاسُ النظامِ الاجتماعيِ السياسي القديم ، وضرورةُ إنشاء مجتمعٍ جديدٍ على أسسٍ غير الأسس الموروثة من القرون الوسطى(٢) .

والأرسوزيّ لايرفضُ هذا الاتجاه ، لمجرد الرفض ، بلْ يبني رفْضَهُ هذا على قناعةٍ يقدّمُ الدليلَ عليها ، من خلال مناقشةٍ لأقوالِ مؤسّس هذا النظام ، في الصفات المميّزة له : كالمادّة والديالكتيك ، والماديّةِ التاريخية ، والطابع العلمي ، لتفسير الشؤون الإنسانية .

ويَعقدُ الأرسوزيُّ ، بهذه المناسبة ، فصلين طويلين ، يعارضُ فيهما بين المادية ، التي هي فلسفة العصر العلمّي — الصناعي ، والمثاليّة الملازمة لحقيقة الأمة العربية ، ليصل إلى هذه النتيجة ، وهي : إنّ المادية لم تكنْ لتحقّقَ

(١) — المجلد الثالث ص ٤٩

(٢) — المجلد الثالث ص ٥٠
راجع نفس المصدر من ص ٤٩ — ١٠٧

ماحققته من انتصارات ، لولا أنها تحولت في ذهن الشعب الروسي إلى إيمان ، وهو ككل إيمان من طبيعة مثالية .

الاتجاه العربي: ويعتبر الأرسوزي هذا الاتجاه ، هو الاتجاه القومي . أخطر الاتجاهات شأناً ، بالاضافة إلى أنه الاتجاه الموازي للاتجاه الأممي . وأنه الاتجاه الذي يهدف إلى جمع شمل العرب تحت راية العروبة .

ويستعين الأرسوزي بكلمتين للإفصاح عن شعور الإنسان العربي بأوسع رابطة اجتماعية تربط بين العرب في ثقافة مشتركة ، هما : الأمة والقومية . والأمة تعني الأسرة أو ما هو امتداد للاسرة ، ويشير الذهن العربي إلى تلك الحقيقة باشتقاقه كلمة « أم » و « أمة » من مصدر « أم » فالأم يصدر عنها بنوها ، وهي منهم محط الآمال . كما أن الأمة هي مصدر الأخوة الاجتماعية ، وغاية ما يصبو إليه الإخوان من أمنية . وإن كلمة قومية تعني ، حسب اشتقاقها اللغوي : قيام ذوي القربى للدفاع عن حقيقتهم المشتركة ، عن تراثهم ومثلهم العليا . .وعلى هذا فإذا كانت الأمة تعني أصول القرابة بالدم والثقافة فإن القومية تدل على الشعور بهذه القرابة ، والعمل بمقتضاها . (١) ومن هنا يرى الأرسوزي أن إقامة الأمة والقومية تقوم على مبدأ القرابة ، وأن الشعور القومي لم يكن حادثاً طارئاً عندنا ، نحن العرب ، أو حتمه إلينا الظروف التاريخية الراهنة ، فقد بلغ أوجه في جاهليتنا . (٢)

ونحن إذ نتخذ المفهوم القومي محوراً لمظاهر حياتنا العامة ، نجعل الإنسجام قائماً بيننا وبين المرحلة التاريخية الراهنة ، ونكون عندئذ قد مهدنا سبل النمو لشخصية كل المواطنين ، وبشكل واضح . ذلك لأن الوضوح في نمو الشخصية كمثل القوت من نمو الجسد . وعلى هذا فإن الذهن المتنبه للمفهوم القومي الذي تتلخص به نزعات العصر وأمانيه ، يصبح ذا اهتمام بمظاهر الحياة العامة.

---

(١) ـ نفس المصدر ص ١٠٧

(٢) ـ نفس المصدر ص ١٠٩

والمعاني المنطوية عليها المرحلة التاريخية تصبح بدورها دعائم للشخصية في نموها. ألسنا في عصر ترجع فيه الأعراف والتقاليد، الشرائع والمناقب، الفنون والآداب، أي جميع مظاهر الحياة العامة إلى عبقرية الأمة؟. إن وعي الفرد للمفهوم القومي، هو إذن، من دواعي تقدم الإنسان في مضمار الثقافة (١).

ويوضح الأرسوزي معنى قوله هذا، بمقارنة بين مرحلتين من تاريخ الانسانية: القرون الوسطى والحضارة الحديثة. فالقرون الوسطى كانت تحمل طابعاً دينياً، «خليفة» في الشرق «وبابا» في الغرب، حروب تدور رحاها باسم الهلال والصليب، خليط من الأقوام هنا تحت راية الإسلام، وهناك تحت راية المسيحية. أديرة وتكايا مستوية في كل مكان يؤمها النساك والدراويش، طرق ومذاهب تميز المؤمنين بعضاً عن بعض بتلونات العقيدة، جيوش من المؤمنين لحماية نظام في الحياة، قوامه الإيمان واجتهاد الفقهاء، نظرة في الوجود فيها الدنيا مدخل للاخرة، احتقار للجسد وتمجيد للزهد في الحياة، حسرة على الماضي ورجاء في الآخرة، كبت للغرائز واسترسال للأحلام. تلك هي خصائص الثقافة التي قامت حضارة القرون الوسطى على أنقاضها.

وأما الحضارة الحديثة: فهي ذات طابع علمي قوامه المناسبات الثابتة بين الأشياء، وهي ذات نهج تقدمي، شعاره التفاؤل بعهد ذهبي في المستقبل. هذه الحضارة سياستها علمانية، ومهمتها حماية مصالح الوطن والمواطنين. دولها جمهوريات ديمقراطية، وشرائعها مستوحاة من وجدان الأمة، جيوشها نظامية تقوم بحماية المجال الحيوي للأمة، وتنظيماتها الحزبية تهدف إلى دعم وجهات نظر المواطنين المختلفة في الاجتهاد على خدمة المصلحة العامة، بحيث أن النجاح يقاس بمدى التقدم في الحرية والرفاهية. (٢).

من هنا نرى أن لكل عهد مقوماته، وتحمل الشؤون الإنسانية طابعه. فمظاهر الحياة في القرون الوسطى تقوم رابطتها على الإيمان المشترك، بينما

---

(١) ــ نفس المصدر ص ١١٨

(٢) ــ نفس المصدر ص ــ ١٩ ــ ٢٠

الحضـــارةُ الحديثةُ والمدنية طابَعَ العلم . وإنَّ الرابطـــةَ بين الناسِ تقومُ فيها على مبدأ القرابة في الدّم والثقافة . وعلى هذا فان النيّةَ الموجهة إلى المرحلة التاريخية الراهنة مدعاة لنمّو الشخصية وازدهارها ، فالنفوس يجب أنْ تكونَ مستيقظةً لروح العصر ، وأنَّ المتخلفين عن هذه اليقظـــة ؛ يظلّونَ ضامرين على هامشِ التاريخِ .

فمفهوم الأمة في المرحلة التاريخيّة الراهنة ، مصدرُ الحياةِ العامةِ ، وملتقَى أماني أبنائها . وليس شأن النابغِ سوى استجلاء ما ضَمُرَ في نفس الجمهورِ ، بحيث يصبح بشيراً وهادياً . فإذا كانت الشخصيّةُ تنموُ باتّصالِ الوجدانِ مع المرحلة التاريخية ، فإنَّ نموَّها يتمُّ بايقاظِ الشعور القوميّ ، وتحويلهِ من الغريزة إلى مستوىً من الوعي ، تصبحُ فيه تياراتُ العصر حوافزَ على مثالِ منبّهات البيئة من الأحياء . والويلُ لمنْ يقصّرُ عن هذا المستوى ، فإنه يبقى مغموراً تحت ركْبِ الحضارة . هذه العلاقة بين الصورة والمعنى ، بين البيئة والأحياء ، بين المرحلة التاريخية والوجدان ، تتجلّى كمبدأ عامٍ في جميع درجات الأحياء ، من البذْرة إلى الإنسان ، وفي جميع الفنون الجميلة التي هي أسمى تجليّات الحياة (١) .

وأما ما يريده الأرسوزيّ لنا ، نحن أبناءَ الأمةِ العربيّةِ ، فهو جمعُ شملنا في دولة عربية واحدةٍ ، من أجلِ حمايةِ حقوقنا تحت راية العروبة . (٢) .

وهكذا ، بعد أن حدّد الأرسوزيّ الاتجاهاتِ الحزبيّةَ عندنا ، يتطرقُ إلى المواقف العربية لهذه الأحزاب ، من قضايانا الكبرى . فيرى ؛ على ضوء الأمر المتعارف عليه في المرحلة التاريخية الراهنة : (أنَّ الاعتبارَ في السياسة للنتّيجة العملية ، لا للنيّة ، كما هي الحالة في الأخلاق . فإذا كان المرء يحاسَبُ عن نواياهُ أمام الديانة في الآخرة ، فإنَّ الزعيمَ السياسيَّ مُلْزمٌ بتقديم الحسابِ عن نتائجِ أعمالهِ للجمهور) (٣) .

---

(١) ـ نفس المصدر ص ١٢٣
(٢) ـ نفس المصدر ص ١٢٤
(٣) ـ المجلد الثالث ص ١٣١

وهو يرى أنّ هذه الأحزابَ والاتجاهات ، لم تفِ بالغرضِ المطلوبِ . وأنّ أعمالها كانت أشبهَ بتمثيلية ، أوكلت الأدوارُ فيها لقياداتها ، وعلى ضوء ما يكلّفهُا الاستعمارُ في إخراجه . وأنّ هذه الأحزابَ لم تنظّم الجمهورَ وتعدّه إلى يوم ا لحساب . فلقد كانت تكتفي بالشّغبِ الذي تَعلّمُ مسبقاً أنه يقودُ إلى الخيبة . (١) ولم تكن هذه الأحزابُ قادرةً على انتخاب ممثلينَ في هيئة مشروعة تمُثّل أمانَةَ الأمة . بل كان همّها قيادةَ الجمهورِ بعقليّة بالية ، جرّت البلادَ نحو مأســاة تلوَ مأساة . كانت العلاقة انتهازيةً عميلةً ، قادَها شلّةٌ من المنافقين ، المغفّلين ادّعوا العروبةَ ، والعروبةُ منهم برّاء . في حين بقي الجمهورُ غارقاً في الخمول . وهل كان الأجنبيُّ يبتغي أكثر من ذلك ؟ فشأنُ الأحزاب كان إلهاءَ النّاس عن رؤيةِ المشاكل العامة . والقضايا العامة لم تنل اهتمامَ هؤلاء بل اقتصرَ عملهم على ملاحقة الدعاوى في دوائر الحكومة . فكأنّ الأجنبيّ ، قد حرّم على المترعمين أمرَ البحثِ في القضايا العامة ، فأمدّهم ببعض النفوذ عن طريق حلِ المشاكل الخاصة بواسطة أعوانه في دوائر الحكومة (٢) . لقد أقاموا الالتماسَ والوساطة مقامَ الحقّ وتكافؤِ الفرص . فتسبّبوا بهذا المسلك بفقد ثقة المواطنين بأنفسهم وبالأمة . وماذا تكون حالُ من فَقَدَ ثقتَه بنفسه وبالحق ؟ سيكون ، بلا شك ألعوبةً في أيدي محترفي السياسة . إن مفاهيمَ الحقّ ، والعدالة ، والقانون ، هي من النفّسِ بمثابة الهيكل العظميّ من الجسد . إذْ عليها يقوم كيان الانسان في المجتمع . وكان للالتماس والوساطة التّي مارسوها ان حوّلوا الجمهور إلى رعاع موالين لعملاء الاستعمار ذوي الوجاهةِ في دوائر الدّولة .

أيّ مشكلة تسبّبت الأحزاب بحلها ؟ أهي مشكلة الانتخابات التّي على حلّها يتوقّفُ استقرارُ البلاد ؟ فالانتخابات عندنا لم تزلْ تقوم على مبدأين متباينين : مبدأ ديني ، قيمه موروثةٌ من القرون الوسطى ، وآخرُ سياسيٌ اقتصاديٌ مستُوحىً من طبيعة المرحلة التاريخية الراهنة . والأحزاب عندنا سلكتْ بتوزيع الكراسي

(١) ـ المجلد الثالث ص ١٣٢
(٢) ـ المجلد الثالث ص ١٣٤

النيابية على أساس ديني . فأيّ علاقة للديمقراطية بالعقيدة الدينية ؟ كان الواجبُ يقضي على هذه الأحزاب أنْ تعرض القضية على الجمهور ، فتشركه معها بالنضال من أجل خلق التجانس بينها وبين الدستور ، أسوةً ببقية الأمم ، فضلاً عن أنّ الاستعمارَ كان يعيّن محاسيبَه في هذه المجالس ، وفي أية مجالس أخرى . (١)

وهذه الأحزاب حافظت على القوانين البالية ، التي وضعها الاستعمار لخدمته(٢) .ولم تُعرْ أيّ اهتمامٍ للأخطارِ المحيطة بالبلاد . وبوحدتها وتجانسها .

زد على ذلك : أنّه ما من دستور في الوطن العربيّ إلاّ وأقرّ مبدأَ العمل للوحدة العربية ، وألزمَ أولياءَ الأمرِ بالقيام على تحقيق هذه الأمنية . فهل أخلص أولو الشأن لقسمهم هذا ، أم كان دَيْدنهم إلهاءَ الجمهور عنه بأتفه الأمور ؟يرى الأرسوزيّ أنّهم كانوا في موقع الخيانة من حيث تحقيقُ الوحدةِ العربية . بل لقد حافظوا على مارَسَمَ . لهم المستعمرُ من حواجزَ موهومة (٣) .

هذه هي الصورةُ الموجودةُ التي سلكتها الأحزاب المنتشرة في الوطن العربي، والتي كانت تنهج نهجاً إقليمياً في جميع شؤونها .

وإذا كانَ هذاهو موقف الأحزاب .واتجاهاتُها وسلوكها في الوطن العربي ، فكيف كان سلوك المعارضة في هذا الوطن ؟

يرى الأرسوزيّ أن المعارضة عندنا كانت بمثابة صمّام الأمان في القطار ، فما كانت تثيرهُ من شغب لم يكنْ ليَطيحَ بالإدارة القائمة ، أو ليقوّم اعوجاجَها، وإنمّا الغرضُ منه وقايتُها بإلهاءِ النّاسِ عنها تماماً كمثل الصّوتِ الذي تحدثُه صمّامةُ الأمان فتخفضُ به الضّغطَ عن المرْجل فتَقيَه من الانفجار (٤) .

هذا هو سلوك المعارضة ، نمطٌ من التضليل والتمويهِ والنفاق ، دخلَ بلادَ

(١) ــ المجلد الثالث ص ١٣٥
(٢) ــ المجلد الثالث ص ١٣٧
(٣) ــ نفس المصدر ص ١٤٩
(٤) ــ المجلد الثالث ص ١٧١

العروبة مع الانتداب الأجنبي . ولخدمته في جميع الأساليب المتعددة التي دخل بها (١) . وهكذا كانت المعارضة تضلل الرأيَ العامَّ العربيَّ والعالمي معاً ، (حزب الوطني ، حزب الاستقلال . . . وأحزاب أخرى نشأت على أساس إقليمي في الوطن العربي) . وتقتل الشعورَ المتبلورَ لدى الجماهير ضد الأجنبي . والذي ظهرتْ قوّتهُ في ثورة البلاد العربية على المستعمر في جميع أقطارِ العروبة (٢) .

ولم تكن فترةُ ما بعدَ الجلاء ، بأحسنَ حظّاً من أيام الانتداب ، بل كانت امتداداً حاصلاً لها ، في العقلية وفي القوانين ، وفي رجال الإدارة والسياسة . فمثَلُ المصلحة العامة كان عند هؤلاء ، كما يرى الأرسوزيّ ، كمثل جنازةٍ يحملها أولاد الزنا ، كلٌّ منهم يخفضُ كتفه كيما يُلقي الحِملَ عن كاهله على كاهل الآخرين . ولكنْ لمّا كانوا جميعاً بنفس العقلية ، باتت الجنازة ملقاةً على الأرض . ومثَلُ تجّارِ السياسةِ ، وهم بين الاستعمار والجمهور ، كمثَلِ حمارٍ بينَ الضّبعِ والنّاخوزة : مضبوع لا يجرؤ أنْ يتقدّم إلى الأمام ، والناخوزةُ لا تتركه يستقر في مكانه (٣) . وكان الأرسوزيّ في لقائه مع تلامذته ، يطلبُ إليهمْ تحديدَ النّاخوزة ، فقد يضطرّونَ لاستعمالها . وهو يعني بذلك ، حضّهم على إذكاءِ وعي الناس في الأمور العامة ، وإلزامهم بمجابهة الاستعمار (٤) .

هكذا كان شعار ما بعدَ الجلاء ، ميوعةٌ في الأخلاق ، وجمودٌ في التفكير ، والحياة بجميع مظاهرها قد انحرفتْ عن حكمة وجودها . فالصحافة مثلاً كانت لساناً للحكومة تضلّل به الرأيَ العامَّ . بدلاً من أنْ تكون عيناً للجمهور يراقب بها سلوكَ الحكّام . والأحزابُ أجهزةٌ من مخلّفاتِ عهد الانتداب ، مهمّتُها تدعيمُ سياسة الدولة ، مع التظاهر بمناوءتها ، فمشاكل الناس تحَلُّ بالوساطة : رؤساءِ الأحزاب ، وهؤلاء يدرأون عن الحكّام خطَر الجمهور . وأما القضيةُ العامة فلم يأبهْ بها أحدٌ من رجال السياسة . وأمّا تدريبُ الناس كمواطنين أحرار

---

(١) ـ المجلد الثالث ص ١٧٢
(٢) ـ المجلد الثالث ص ١٧٨
(٣) ـ نفس المصدر ص ٢٠٨
(٤) ـ نفس المصدر ص ٢٠٩

يشتركون في المصير العام . فلم يتشبث به حزب من الأحزاب .

والبلاد في عهد مابعد الجلاء . كانت تتردّدُ بين الطغيان والانحلال . والسياسة لم يكن لها هدفٌ سوى إضعافِ ثقة المواطنين بحقوقهم وبالقانون . وتحويلهم إلى رعاع يلبسون لكلّ حالة لبوسها . فنجم عن ذلك أكبر مأساة في تاريخ العروبة وهي مأساة فلسطين . وكان المسؤولون المتطفلون على الأمور العامة قد تواطؤوا على إخراج العرب من ديارهم فلسطين . وتسليمها إلى اليهود الأفاقين الشذاذ (١).

وما دامت أمورنا بأيدي غير الأمناء عليها . يبقى الأغيارُ في غيّهم يَعْمهون وهل يصلحُ لإدارة الاستقلال من تكوّن عقله في خدمة الأستعمار ، ولا سيما إذا ظلّ المستعمر مكوّنَ هذا العقل ، مصدرَ الوحي بجميع أعماله ؟ . (٢)

فليس غريباً إذن . أن تحلّ المأساة . وأن تستتبعها مآسٍ أخرى غيرها .

وهكذا كان الاستقلالُ روايةً متوازعة الأدوار . هذا يمثّلُ دور البطل ، وذاكَ دورَ الخائن . وكانت قذارة الخيانة وسيلةً لصرفِ أنظارِ الناس عن رؤية ما يختبيءُ تحت قناع البطولة . (٣) .

والأرسوزيّ يطلب من العربيّ أنْ يتطلّع إلى كلمتي « حرية » و « استقلال» لما تحملان من أمان في المرحلة التاريخية المعاصرة . فالأولى تحملُ أماني الفرد ، والثانية تحملُ أماني الجماعة . وفيما مضى كانت حريّة الفردِ واستقلالُ الجماعة مهملين . كان الناس يعتقدون بأنّ العقلَ حجابٌ يحجبُ النّفسَ عن عالم الغيب، وكانت الدنيا إعداداً للآخرة . كانت المرأة تُجهّزُ قبرها . وهي في شرخ الصبا، وما التكايا والدّراويشُ الذين يعيشون في تلك المرحلة . سوى شعارٍ لتلك النظرة في الحياة .

ولمّا تحوّلتْ نبرةُ الإيقاعِ في شؤون الإنسان . من الآخرة إلى الدنيا ، تنبّهَ

---

(١) ــ المجلد الثالث ص ٢١٠

(٢) ــ المجلد الثالث ص ١٨٨

(٣) ــ المجلد الثالث ص ٢١١

الناسُ إلى الحياة . عندئذ أصبحَ النضالُ من أجلِ توكيد عالمٍ أحسنَ . شعاراً تهتدي الجماهير بهدْيهِ في إنشاء المستقبل . كان ذلك بدلاً من الزهدِ في الدنيا ، وتركِ الأثقال على كاهل الآخرين . (١) .

كان على الناس في الحضارة الحديثة ، أنْ يدافعوا عن الحريّة . ويكافحوا من أجلها ضدّ جميع قوى الشرّ ، واستبداد الاقطاعيّين وتعصبِ الرجعيين ، وتطفّلِ المستعمرين . وكم كان كفاحنا مريراً نحنُ العربَ . !

فالاستعمارُ عندنا يرمز إلى جميع قوى الشرّ . والعروبةُ تجابهُ كيدَ الاستعمارِ بدعوة أبنائها للجهاد مؤكدينَ إرادة الحياة . إنها بطولةُ الأبطالِ . وهل من مظهر للحياة أروعَ من مظهر انتصارها على نفسها بالبطولة ؟. (٢) هكذا نَعُمَ الوطنُ بالاستقلال ، بفضل السبّاقين من الشهداء والأبطال .

ومجمل القول :

إنّ القومية العربية التي يؤمن بها الأرسوزيّ هي : الكشفُ عن العبقريةِ العربية ، وإيجادُ الجوّ الملائم لازدهارِ هذه العبقرية ، على اعتبار أنّ التقاليدَ التي نسجها التاريخ خلالَ القرون الوسطى : سببّتْ انحرافَ هذه العبقرية وضمورَها. واليومَ نحتاجُ إلى إيجادِ هذه الصّلة ، بين هذه العبقرية ، وبين المرحلة التاريخية الراهنة . وفي هذا البعث ، نموٌّ وازدهارٌ للشخصيّة العربية . ولذا فإنّ البعث يهدفُ أول ما يهدف ، إلى الناحية الثقافية ، وتكوينِ الشخصيّةِ العربية . وأمّا الناحيةَ السياسيةُ ، فهي تنظيمُ البيئةِ الاجتماعيةِ والاقتصاديةِ ، كي تساعدَ هذه الشخصية على التفتح والازدهار . (٣) وإن كلمة قومية تعني قيامَ ذوي القربى (أبناء الأمة) للدفاع عن حقيقتهم المشتركة (الأمة) ، وعن تراثهم ومثلهم العليا . وعلى هذا ،فإذا كانت الأمةُ تعني أصولَ القرابة بالدم والثقافة ، فانّ

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٢١٤
(٢) ـ نفس المصدر ص ٢١٥
(٣) ـ المجلد السادس ص ٤٩٤

القومية تدلّ على الشعور بهذه القرابة ، والعمل بمقتضاها . (١) وعلى هذا فإنّ القوميّةأمنيةٌ تتحقّقُ بمقياس ما تتمّ تربيةُ المواطنين أحراراً(٢) .ويتوقفُ نجاحُها على الإيمان بها ، وعلى المقدرة على نقْل هذا الإيمان إلى الآخرين (بالزعامة) (٣) . والمفهومُ القوميّ ، هو مفهومُ المرحلة التاريخية الراهنة ، ويجب وضْعُهُ محوراً لمظاهر حياتنا العامة ، لإقامة الانسجام بيننا وبين العصر (٤) . ذلك لأن الديمقراطية الحديثة قائمةٌ على مبدأ الانسجام بين القومية والإنسانية (٥) . وأن أسُسَها : الإخاءُ والقرابةُ في النسب والثقافة (٦) .

أما الأمة ، فهي في الحدْس العربيّ من « الأم » (٧) . وهي منظومةٌ حيّةٌ (كائنٌ حيّ) (٨) جذورها في الطبيعة ، وتطلّعاتُها حو الملأ الأعلى . (٩) وللبيئة أثر في تكوين الأمم . ولكنّ الأمم تختلف في الوقوف من البيئة موقفَ المسلّم لها ، أو المقاوم (١٠) . والأمة تقوم على بنيان رحمانيّ مشترك ، روابط طبيعية بين ذوي القربى ، فهي امتدادٌ للأسرة(١١) ، وهي عقيدةٌ(١٢)، وهي عبقريّةٌ تتخطّى حدودَ التجلّي إلى الإبداع(١٣) ، ورسالةُ الأمة هي نُزوعُ المعنى المنعقدةُ عليه حياتُها ، إلى التجلي حقيقةً .(١٤) وتحقيقُ الرسالة يكونُ بالإفصاح عن حقيقة الأمة ، وبالاشتراك مع الأمم الأخرى في إيجاد عالمٍ

---

(١) ـ المجلد الثالث ص ١٠٧
(٢) ـ المجلد الثالث ص ٢٥٣
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٣٦٠ انظر ص ٤٣٨ من نفس المصدر
(٤) ـ المجلد الثالث ص ١١٨ انظر ص ١٢٢ و ٢٣ من نفس المصدر
(٥) ـ المجلد الثالث ص ٤٢١
(٦) ـ المجلد الرابع ص ٢١٥ انظر ص ١٢٣ من نفس المصدر .
(٧) ـ المجلد الثالث ص ٢٥٠
(٨) ـ المجلد الثالث ص ٤٦ انظر المجلد الاول ص ٥٨
(٩) ـ المجلد الثالث ص ٢٥١
(١٠)ـ المجلد الثالث ص ٢٣ انظر ص ٢٥٢ من نفس المصدر
(١١)ـ المجلد الثالث ص ١٠٧ ، انظر ص ٣٩٠ من نفس المصدر
(١٢)ـ المجلد الثالث ص ٢٥٠
(١٣)ـ المجلد الثالث ص ٢٥١ انظر ص ٢٦٤ من نفس المصدر
(١٤)ـ المجلد الثالث ص ٥٩

متناسق(١). الانسجامُ في المظاهر العامّة يدلُّ على حقيقة التجربة الرحمانيّة للأمة(٢) ونظامُ الحياةِ العامّةِ هو وجْهةُ نظرٍ تجيبُ بها الأمةُ على الظروف (٣) .

الأمة بنيانٌ قد اشتركتْ في تشييده السّماءُ مع الإرادة الإنسانية ، منسجمتَين. بنيانٌ يتمتّعُ بنشأته هذه ، بهالةٍ من القدّسية . (٤) وإن أبناءَ الأمة أيضاً ، وإنْ ظهَروا على مسرح الوجود متفرقين . . . فإنهم بمصدرِ انبثاقهم موحّدون ، وحدةً بها تنسجمُ أعمالهم في إنشاء مؤسساتهم ، متلازمةً متتامّةً ، رغمَ التباعدِ في المكان ، والتفاوُتِ في الزمان .

وهكذا فإنّ تجربة العرب في الحياة ، بدأتْ من حيثُ تبدو الحياةُ إبداعاً وحريّةً . فاختاروا اسمهم من الصّفةِ التي يتميزُ بها الإنسان عن الحيوان ، من صفةِ النّطقِ (من «عرّ») (٥) ولقد عاصرَ العربُ الأممَ منذُ فجرِ التاريخ ، كانت الأممُ تظهر على مسرح العالم ثم تتوارى منه ، بينما بقي العربُ قائمين على الدهر وبقاؤهم هذا ، هو مانعنيه بخلودِ الأمة العربية (٦) .

وأمّا عاملا هذا الخلود ، فهما :

١ ــ اللسانُ العربي الذي يضمنُ بقاء الأمة ، بسماحِه بانكشافِ الحقيقة الإنسانية انكشافاً دائماً يتجاوبُ بين قطبيها المحسوس والمعقول ، فبمجرّدِ استيقاظِ المعاني المشتقة من ذات المصدر ، يتجلّى الحدسُ في المصدر ، ويتحوّلُ إلى آيةٍ لذي البصيرة(٧) . واللسانُ العربيُّ أنشأتْه الحياةُ ، فانتصرتْ به على الزمان والمكان ، ولخّصتْ تجاربَ أجيالِها . لقد اختارت الحياةُ من بين تجلّياتها

(١) ــ المجلد الثالث ص ١٦٧
(٢) ــ المجلد الثالث ص ١٢٧
(٣) ــ المجلد الثالث ص ٤٩
(٤) ــ المجلد الاول ص ٢٢٢ ــ ٢٢٣
(٥) ــ المجلد الثالث ص ٣٩٩
(٦) ــ المجلد الثالث ص ٢٧٩
(٧) ــ المجلد الثالث ص ٣٧ انظر ص ٢٧٩ من نفس المصدر

الحسّية ، الصوتَ ، وهو طَوْعُ إرادتها ، ووسيلةٌ للكشفِ عن ماهيّتها ، بخلْقِ ذاتها أبداً . (١)

٢ ــ احتفاظهم بمقوّمات الإنسانية ، ممّا يجعلهم على مقياس النهوض بالرسالةِ الإنسانية ، فيما إذا ظلّوا على سجاياهم . بينما كانت الأمم تتردّى في تطوّرها(٢) . إنّ رسالةَ الأمة العربية هي الإنسان(٣) ، وهي أنْ يتجلّى حقيقتَه ، أكملَ فأكمل ، وأنْ يجعلَ ظروفَ البيئةِ طَوْعَ إرادته ومشيئته أكثر فأكثر(٤)وللكلّ كانت رسالةُ العربِ في كل مرحلةٍ من مراحل التاريخ ، فهي سبرٌ لأغوار الوجدان، وهدايةٌ للعالم(٥) . فالعودةُ إلى مظاهر الحياة العامة (المؤسسات : كاللغة والشريعة والفنون) في جذورها في عهد الفطرة ، يجعلها سبباً في توحيد النفوس . فيجب أنْ يقفزَ العرب من فوق اجتهادات المجتهدين في القرون الوسطى (٦) وأنْ يعودوا إلى العهدِ الجاهليّ ، العهدِ الذي نشأتْ فيه معالمُ حياتهم نتزاً (بصورة عفوية) (٧) . إنّ الشعورَ القوميّ لم يكن حادثاً طارئاً عند العرب أوحتْهُ المرحلة التاريخية الراهنة (٨) . ففي الجاهلية قام التعاونُ في المجتمع على مبدأ القرابة والنسب : ولمّا عمَّ الإسلام تحوّلت الرابطة إلى القرابة في الإيمان ، ولكنَّ قيامَ الاستبدادِ مقامَ التّسامح أدّى إلى إجبار أصحاب العقول النيّرة على العزلة(٩) . ومشكلةُ نهضة العرب الآن هي . مشكلةُ التوفيق بين كيانهم ذي النزعة المثالية ، وبين طابع المساومة (الطابع النسبي)

(١) ــ المجلد الاول ص ٦٠
(٢) ــ المجلد الثالث ص ٢٨٣ ــ ٢٨٤
(٣) ــ المجلد الثالث ص ١٩٦
(٤) ــ المجلد الثالث ص ٥٩ انظر ص ١٩٠ من نفس المصدر
(٥) ــ المجلد الثالث ص ٥٩ انظر ص ١٩٠ من نفس المصدر
(٦) ــ المجلد الثالث ص ١٩١
(٧) ــ المجلد الثالث ص ٤٦٧
(٨) ــ المجلد الثالث ص ٢٧٢
(٩) ــ المجلد الثالث ص ١١٠ ــ ١١١

للمرحلة التاريخية الراهنة (١) . والعروبةُ بهذا عدوٌ طبيعي قديمٌ للاستعمارَ (٢) ، لتوسُّطها في العالم ، ولعدد أبنائها الكبير . ولثقافتها العربية (٣) ، هذه الثقافة السامية ذات الطابع الانساني الرحماني (٤) . وأوّل مايحاولُ الأعداءُ تحطيمُ من ثقافتها ، هو اللغة الفصحى والحروف العربية(٥) . ولهذا نحتاجُ إلى دولة تَقينا شرّ التدخُّل في شؤوننا . وتجعلُ نفوسَنا تطمئنُّ إلى المستقبل لنكشفَ عن الأمر في التي حمّلتنا إياها العنايةُ كرسالةٍ نحو الإنسانية . علينا إذنْ أن نتركَ البالي يدْفنُ نفسه وأنْ نستقبلَ الأماني الّتي تتلألأُ في الأفق . علينا أنْ نحرّرَ عقولنا مما يعوقُها عن فهم ذاتنا ، وعن فهم المرحلة التاريخية الّتي تكتنفُناوتغمرُنا بمتوجها . إنّ الحضارة في مدّها ، كالموجة . فمن تخلّفَ عنها اندثرَ تحتَ طيّاتها ، ومن عامَ عليها أوصَلَتْهُ إلى شاطئِ السلامة .

★ ★ ★

---

(١) ـ المجلد الثالث ص ٣٤
(٢) ـ المجلد الثالث ص ٤١
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٢٣٢
(٤) ـ المجلد الرابع ص ٢٣٥ انظر ص ٢٤١ من نفس المصدر
(٥) ـ المجلد الثالث ص ٢٣٦

الفصل الرابع

١ ــ المبحث الأول : جمهورية الأرسوزيّ القومية .

٢ ــ المبحث الثاني : كيف يرتقي الإنسان العربيّ بأصالته إلى القرن العشرين .

٣ ــ المبحث الثالث : البعث القومي في تحقيق الوحدة ، والحرية ، والاشتراكية .

١ ــ البعث القوميّ .

٢ ــ نظرية الأرسوزيّ في السياسة .

٣ ــ منطلقات البعث العربي عند الأرسوزيّ .

٤ ــ أهداف الحزب ، كما يراها الأرسوزيّ في :

آ ــ الوحدة .

ب ــ الحرية .

ج ــ الاشتراكية .



المبحث الأول :
جمهورية الأرسوزي القومية

« عمّ يتساءلون عن النبأ العظيم ، » (١) هكذا أفصحتِ الآيةُ عمّا كان يدورُ في خلَدِ العرب ، في عهدِ ماقبلَ الرسالة ، وبالها من آيةٍ تُفْصِح أيّ إفصاحٍ عمّا تختلج به نفوسنا ، نحن العرب المعاصرين . فمَنْ منّا لم يحلمْ بإقامةِ دولةٍ تُعيدنا إلى موكب الحضارة ، فتجعلُ شأننا ذا وزن في مصير العالم ؟ مَن منّا لم يَحْلمْ بإقامةِ دولةٍ تجمع العربَ تحت رايةِ العروبة ، فتطهّرُ من دنسِ الأغيارِ ؟ ومن منّا لم يطْمحْ إلى شرفِ الإسهام في إقامة صرح هذه الدولة (٢) . ؟

هذا هو مفتاحُ مفهومِ الدولة عند الأرسوزيّ . وسوف أحاولُ تحديدَ أسس هذا المفهوم : المجتمعُ حدثٌ طبيعيٌّ ، واشتقاقُ كلمةِ إنسانٍ ، في اللغة العربية ، من « إنس » إنّما يدلُّ على أنّ الاجتماعَ أصلٌ في الطبع البشريّ ، المجتمعُ محلُّ نموّ أعضائه ، وهو منهم كالشجرة من البراعم ، أي أنهم يستمدون منه نسغ الحياة .

وهل كانت المجتمعات القديمةُ لِتَسهوعنْ مدى تعلّق الفرد بالجماعة ؟ ألمْ تكنْ عندهم عقوبةُ الخلْعِ من حظيرة الجماعة أشدّ عقوبةٍ ينزلونها بالشذّاذِ

(١) ـ الآيتان (١) و (٢)، من سورة النبأ.
(٢) ـ المجلد الرابع ص ١٧

من بينهم ؟ ومتى انزوى الإنسانُ عن قُرَنائه . أدرك مرارةَ العزلةِ . وبدا له المجتمع كالهواء من الأحياء . أو كالماء من السَّمك . كذلك هو المجتمع . على مثال الجسد . وسَطٌ يمدُّ الحياة بأسبابِ النموّ والازدهار . فإذا كان الجسدُ يستدرجُ بنموِّه الميولَ إلى الظّهورِ في ساحة الشعور . فإنَّ المجتمعَ بتطوره يستجلي الحدْسَ الذي عليه تقوم إنسانيّةُ الإنسان (١) .

إنَّ الإنسان ذو بنيانٍ رحمانيّ مثاليّ من جهة ؛ وحُرٌّ في الإقبال على المَثَلِ الأعلى ، أو الإعراض عنه . من جهة ثانية (٢) . فهو بحُكمِ بنيانه الرحماني ، ينزعُ إلى الإيثار ، وبتعبيرٍ آخر : إنَّ حقوق الإخوانِ تبدو واجباتٍ منبعثةً من نفسه ، وهو بحُكم بنيانه المثاليّ ينزع إلى إبلاغ كلِّ شيء كمالَهُ . ولكنَّ النزعةَ تظهرُ في الوجدان صورةً . والصورةُ تزهو إذا تبنّتها الإرادةُ ، وتضمرُ إذا أعرضتْ عنها . ولو رافَقَ الإعراض التأنيبُ والتقريعُ (عذابُ الوجدان) .

إن الدولةَ هي نزعةُ الحقِّ إلى إحقاق ذاته عند الناس ، وليستْ قدسيّةُ السّلطةِ إلاحالة الحقِّ المستفاضةِ على رجل الدولة. استفاضةَ قدسيّة الواجب على صاحب المروءة . وأمّا الإمرةُ والطاعة ؛ فهما الميلُ المشتركُ إلى المسابقةِ في تحقيق الأمنية . وإذا تفاوتَ الناسُ في الإمرةِ والطاعة ، فيما بينهم ؛ فإنَّ التفاوُتَ يرجع إلى الاختلاف بينهم في وضوحِ الرأي ، في الشؤون الانسانية ، وفي تأثير هذا الوضوحِ على العملِ بمقتضاه .

وثمّةَ أسبابٌ أخرى تدعو إلى تبلْورِ نزعتَي الانسان إلى الإمرة والطاعة : (السلطة السياسية) في جهازٍ يعني منها حمايةَ حقوقِ الجماعة وتراثها ومجالها

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ١٨
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٢٤

الحيَويّ (١) . تلك هي السلطةُ ، مزيجٌ من قدسيّةِ الحقِ ، ومن الكفاءةِ للقيادة . (٢) .

من هنا تبرزُ مهامُّ الدولة . فلما كانت الدولةُ شخصيّةَ المجتمعِ الواعية ، فقد أصبحتْ مهامُّها مهامَّ المجتمع نفسه (٣) . فمن مهامِّ الدولة ، أنْ تأخذ بأيدي المواطنين فترفع بهم إلى مستوى الحرّية . بحيث يتسنّى لهمْ أن يشتركوا عنْ وعيٍ في المصير العام ، سموّاً يصبحُ فيه كلُّ من مواقفهمُ المبدعة ، لُحمةً في نسيج الحضارة . (٤) . ومن مهامها أيضاً : أنْ تنظّم المجتمع تنظيماً يتمكّن به كلٌّ من المواطنين ، من أنْ يجعلَ الانسجامَ تامّاً بين حاجاته وبين حقوق الآخرين .

إنَّ الدولة حارس للنظام ، ومراقبٌ على توزيع المصالح بين الناس . ولمّا كانَ المجتمعُ ذا نظامٍ رتيبٍ ، وكانتْ كلٌّ من مراتبِ وظائفه تتطلّبُ مستوىً معيناً من الاستعدادات والمواهب ، فقد أصبحَ مبدأ تكافؤ الفرصِ بين المواطنين ، أسسَ القواعدَ في إعداد ذوي الأهليّة للقيام بالمهامِّ المختلفة للدولة .

فعلى الدولةِ أنْ تهدف إلى إيجاد الجوّ الملائم ، لأنْ يستجلي كلٌّ من المواطنين عبقريّته ، في حدود استعداداته ومواهبه الخاصة .

١ — إنَّ أولى مهامِّ الدولة هي حمايةُ حقيقةِ الأمة . فالدولةُ هي شخصُ الأمّة في طور التحقّق ، وظلُّ حقيقتها المُثلى . الأمة قائمةٌ في نفوس أبنائها ، يتلمّسُها الأعوامُ ويفصحُ عنها النوابع ، بحيث يصبح هؤلاء من أولئك بمثابة الحواسِّ من الجسد . وبناءً على ذلك ، فإنَّ مهمةَ الدولة ، وإنْ بدتْ كحاميةٍ لحقيقةِ الأمة ، لمجالها الحيوي ونظامِ قيمها ، فهي في الأصل ، إعدادُ الوسائلِ

---

(١) نفس المصدر ص ٢٥ .
(٢) ـ نفس المصدر ص ٢٦ .
(٣) ـ نفس المصدر ص ٢٧
(٤) ـ نفس المصدر ص ٢٧

التي تؤدّي إلى تحقيق هُويّتها إلى الكشْفِ عن عبقريتها وتأدية رسالتها . (مثلُ الدولة في ذلك ، كمثلِ الأحياء ، هؤلاء يبدأ كلٌ منهم بالمحافظة على قاعدة كيانه ، الجسد ، ويحاول في نفس الوقت أنْ يكشفَ عما انْعقدتْ عليه حياتُه من إمكانيات (١)) .

وبموجب ذلك يترتب على الدولة أنْ تدعمَ أعضاءها في موقفهم بين الحقّ والغريزة ، في تأمين حاجاتهم ، وفي تثبيتهم على الحرية ، حرية اختيار الحق على المصلحة (٢) من جهة ، ومن جهة أخرى أن تنظم قوى الأمة ، بما يساعدُها على تعيين مجرى تاريخ العالم ، وتوجيه المواطنين واستعداداتهم ، بما يساعدهُم على الاشتراك في تعيين المصير العام (٣) .

وعلى هذه الحال ، فليس للدولة إلاّ أنْ تقوم بتنظيم الشؤون العامة ، حتى تستجيبَ إلى الحوافز المنتظمة استجابةً معيّنة (٤) . تلك هي الحضارةُ الحديثة : نظرةٌ أصيلةٌ في الوجود ، قاعدتُها مناسباتٌ ثابتةٌ بين الأشياء ، وشعارُها حرّيةٌ خلاقةٌ تتجلىّ في تطوّر الأنواع والأقوام (٥) .

٢ً ــ مهمّة الدولة في التربية والتعليم :

آ ـ بالمحافظة على اللغة العربية التي تتجلّى بها عبقريةُ الأمة (٦) والحفاظِ على تراثها . ولاحاجة هنا للمزيد من التفصيل ، لأنه سبق وناقشنا ذلك في فصولٍ سابقة .

---

(١) المجلد الرابع ص ١٠٢ .
(٢) ـ نفس المصدر ص ١٠٣
(٣) ـ نفس المصدر ص ١٠٣ .
(٤) ـ المجلد الرابع ص ١١٢
(٥) ـ المجلد الرابع ص ١٧٧ .
(٦) ـ المجلد الرابع ص ١١٨

ب ـ اعتماد «العلم» فالطبيعة هي موضوع العلم،والمعرفة العلميةُ قِوامُ الحضارة الراهنة . ومزّيتُها أنها تجعلُ العقلَ مرجعاً في إقرار الحقيقة . ومتى تدّربَ العقلُ على العلم ، أصبحَ نزّاعاً إلى اتخاذ نفسه حكماً في الشؤون الانسانية ، في قبولها أو في إنكارها . ومن مزايا العلم هذه ، نتجتْ المفاهيمُ التي هي مقوماتُ الإنسانية الحديثة ، كالكرامة الإنسانية وقيمةِ الإنسان المطلقة . والحرّيةُ مزيّةٌ أخرى للمعرفة ، هي أنّها شمولٌ مطلقٌ ، تتخطى الحدودَ المطلقة للأوطان والأديان ، مؤكّدةٌ بتخطيها وحْدةَ نوعٍ بين الإنسان . وإلى هذه المزيّةِ يرجعُ مفهومُ المساواة ، بمعنى تساوي الناس في قيمة الإنسان المطلقة ، مزيّةٌ نتجَ عنها تحريمُ استخدامِ الإنسان للإنسان كأداة(١) . هكذا ينّمي العلمُ مَيْلَيَ الإنسان المتباينين : ميْله إلى التفرّد والاستقلال ، وميلهِ إلى الانسجام مع الآخرين من بني الإنسان .

ج ـ من مهامها في التربية كذلك،حمايةُ الأسرة ، من أجل إعدادِ أعضائها لمستوى الحريّة ، المستوى الذي يصبحُ فيه كلٌّ منهمْ مؤّهلاً لتعيين مصيره بإرادته ، وللاشتراك مع الآخرين في تعيين مصير الدولة : إنّ الأسرة هي البيئةُ الاجتماعيةُ الأساسيةُ ، التي تمدُّ أعضاءها بمقومات الإنسانية . وهي منْهم بمثابةِ الطبيعةِ من الأحياء ، تمدّهُم بالمشاعر ، التي على موجبها ، يرتقي الوجدانُ إلى الحقّ ، بِحكْمَةِ وجودِ العدْلِ والنظامِ ، كما تمدُّ الطبيعة الجسدَ بالقوت والغذاء (٢) .

دأ ـ المحافظة على عبقرية المبدعين وتنميتها :

إن الحضارات عبر التاريخ ، كانتْ تقيمُ ، ومازالت ، وزناً للعبقرية . ولقد اعتقدَ الأقدمون أنّ الإنسانَ هو الغاية التي من أجلها خُلقَت الكائنات ، وهذا يعني أنّهم قد فطنُوا للقدرة على الإبداع بين البشر ، وبين باريهم الإله.

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ١٢٥
(٢) ـ نفس المصدر ص ١٠٨

« الإنسان تاجُ الخليقة » و « الإنسانُ خليفةَ الله على الأرض» و « الإنسان مقياسُ كلِّ شيء » ويدل على ذلك الحدسُ العربيُّ المتضمِّنُ كلمةَ : « عبقريّ » « المنحوتة» من « عبق » و « قر » : مكان الزهرة التي تنشر العطر أبداً ، رمزاً للعبقرية (١) .

وتؤيد الآيةُ التي تعرِّف الإله كمثال للعبقرية : « كلَّ يوم هو في شأن .»(٢) ومادام الناس يعتقدون بأنَّ العبقرية هبةٌ من العناية ، يبقى أمرُ تحقيقها أمنية . ويبقى الرجاء في إصلاح الأحوال العامة معقوداً على قدوم المخلِّص الرسول من مقامٍ أعلى . لكنَّ الحضارة الحديثةَ انتقلت فيها نبرةُ الإيقاع في التفسير من العبقرية إلى ظروف البيئة ، بحيث قامت الوسائلُ مقامَ الغاية ، وبحيثُ قامَ الميكانياتُ مقامَ العناية .

ويرى الأرسوزيُّ أنَّ المفاهيمَ التي هي قِوامُ الحقيقة الإنسانية ، يجب أنْ تشترِكَ مع العلم. فهي تتجلى بتبادل الخبرة بين أمةٍ واحدةٍ . ولولا هذا التّبادلُ لتعثّرتِ الأقوامُ في صعودها نحو المثل الأعلى (٣) .

٣ - من مهامِّ الدولة كذلك ، تنظيمُ الثروةِ العامة . فلمّا كانت الأرضُ هي المجالُ الحيويّ للأمة والأمةُ تقوم بأبنائها ، فهؤلاء منها بمثابة الإخوة من الأسرة ، يكفّلُ بعضهُمْ بعضاً في السؤدد والمحنة ، إذنْ فالملكيّةُ الخاصةُ وظيفةٌ اجتماعيةٌ تعني حدودَها بما يساعدُ على درءِ الخطرِ عن الوطن ؛ وعلى أداءِ رسالةِ الجماعةِ بالإفصاح عن شخصيّة الأمة (٤) . هكذا يستكملُ المجتمعُ بالدّولةِ شروطَ مهامِّه . كما يستكملُ الجسدُ شروط كيانه بعبقريةٍ ذاتِ تصرّف في مصيرها (٥) . ويتكافلُ أفرادُ الدولة تكافُلَ أعضاء الجسد ، وتراعي الدولة الصالحةُ مبدأيْن : مبدأ تكافؤ الفرص ، ومبدأ العدالةِ الاجتماعية.

---

(١) - نفس المصدر ص ١١
(٢) - الآية «٢٩ الرحمن»
(٣) - المجلد الرابع ص ١٢٧
(٤) - المجلد الرابع ص ١٣٤ - ١٣٥
(٥) - المجلد الرابع ص ٢٨

أي إقامةَ شروطٍ متساوية في إعداد المواطنين للحياة العامة ، وخلْقَ الانسجام بين الحقوق والواجبات . وذلك يستلزم أوّلاً إعداد المواطنين على التعاون والواجبات ، أوّلاً من أجل إنشاء البيئة بما يساعد الحياة في النموّ والازدهار، وثانياً إعداد كلٍّ من الأعضاء لأنْ يستوفيَ شروطَ الحياة السياسية ، وذلك بجعله ذا بصيرةٍ منيرةٍ في الشؤون الإنسانية ، وذا شكيمة يشدُّ بها أزْرَ إرادته في إخضاع الميولِ والأهواءِ للحقّ والمصلحة العامة(١) . إنّ العدالة الاجتماعية يقوم كيانها على مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين (٢) وإنّ مبدأ تكافؤ الفرص ، إضافةً إلى كونه يمهّدُ ظهورَ مواهبِ المواطنين (٣) ، كان له مظهران : مظهرٌ فرديٌّ وآخرُ سياسيٌّ . فالمظهر الأولَ تُمليه حكمة وجودِ المجتمع التي هي تجهيز الفرد بأسباب نموّ شخصيته حتى حدٍّ كمالها.ذلك أنّ مبدأ الأخوة القومية يدعو إلى التعاون من أجل ممارسة كلٍّ منهم ماأهلّتْهُ به العنايةُ من استعدادات ومواهب . ولقد قدّمت العناية نفسها الأسرةَ مثالاً ينسج على منواله رجلُ الدولةِ في تحقيق العدالة الاجتماعية (٤) .

وأمّا المظهر السياسيّ ، فتلزمه طبيعةُ الدولة . إنّ الوظائف العامّة تقومُ على نظامٍ ذي رتب ، كلٌّ من مراتبه تتطلّبُ ممّن يمارسها مؤهلاتٍ متناسبةٍ مع رِفْعةِ مقامها . وذلك يوجب اصطفاءَ الأكثرِ أهليّةً من بين المواطنين ، للقيام بالمهامّ العامة (٥) وبتحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية ، يؤكد الأرسوزيُّ على تحقيق شعاراتِ الدولة التي يلخّصها بالحرية والأخوّة ، والمساواة .

والحرية في الحدْسِ العربيّ ، هي مايُثْبتُ به المرءُ ذاتَه في وجه القدرِ، وما يستقلُّ به عن أنْ يكونَ شيئاً من الأشياء ، خاضعاً لسلسلة الأسباب في ظرفيْ المكان والزمان . الحريةُ في هذا الحدْسِ ، هي بدايةُ أعمالِ ذاتِ

(١) ـ المجلد الرابع ص ١٨٤
(٢) ـ المجلد الرابع ص ١١٦
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٨٧
(٤) ـ المجلد الرابع ص ١١٥ ـ ١١٦
(٥) ـ نفس المصدر ص ١١٦ .

طابعٍ بديء ، يقابلُ بها القدرَ الحاصلَ من تفاعلِ الحوادث تفاعلاً متحرّراً من كل قصْدٍ ونيّةٍ (١).

إنّ الحرية هي الصفةُ التي يشترِكُ فيها الإنسانُ مع الإله ، والتي عليها يقومُ مدى الأسطورة القائلة بأن اللهَ خالقَ الإنسانَ على صورته ، لا على سواها من الصّفات (٢) .

فالأخوّة ، تعني العطفَ والحنان ، وكلمة (أخ) بنشأتها من صوت (آخ) عبارة التوجّع .وإذا كان المظهرُ الأولُ للأخوّة هو الاشتراكُ مع الآخرين في الوجعِ ، فإن جذورَ الأخوةِ أبعدُ غوْراً في طبيعة الحياة ،وإنْ كان الانتباهُ إلى الألمِ (الناحية السّلبية) أسبقَ . فإنّ التفاهمَ الرحمانيَّ قِوامُ المجتمع . وليس من سبيلٍ للاطّلاع على سريرة الأنام ، غيرُ البنيانِ الرحمانيّ المشترك، وغيرِ انبعاثِ المشاعر عن الجميع لدى تمثّلهم نفسَ الموقف .والمعنيُّ بالتجاوب الرحمانيّ التعاطفُ ، ومايتنتجُ عن هذا التّعاطفِ من تفاهمٍ بين الأقاربِ ذوي البنيان الرحماني المشترك . (٣)

أما المساواة ، فتبقى المساواةَ في المعاملة ، وفق الشروطِ التي تؤدي إلى نموّ الحياة وازدهارها (٤) . وإذا كانَ للمساواةِ من معنًى في الحياة الانسانية، فإنّه إخضاعُ أعضاءِ المجتمع لشروط مماثلة في تطبيقِ مبدأي تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية (٥) . ويرى الأرسوزيّ أنّ هذا الشّعارَ يتحقّقُ في الإطار الأخلاقي للدولة ، الذي يلخّصه مفهومُ الحقّ ، والعدالة والشريعة ، والنظام والعناية . فكلمة حقٌّ في اللسان العربي ، صورة حيّةٌ هي : «الحُقّ» (بمعنى النّجرْنِ للعظم (٦) ، مكانُ واقعِ الأمرِ من حقيقته ، بمثابة العظم من جرنه ،

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٩٠
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٣٨
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٨١ ـ ٨٢
(٤) ـ المجلد الرابع ص ٨٣
(٥) ـ المجلد الرابع ص ٨٧
(٦) ـ المجلد الرابع ص ٣٥

وكما يبعثُ خروجُ العظم من حُقّه اضطراباً في الجسد ، كذلك يحدثُ الميلُ أيضاً ، وهو الانحراف الواقعُ عن حقيقته ، قلقاً في النفس . ولولا هذا القلقُ لما دأبَ الذّهنُ لاستكمال شروط الحقيقة .وهل كان القلقُ يستحوذُ على نفوسنا، نحنُ العربَ ، لوْ لمْ يتخلّفْ واقعُنا عمّا يجبُ أنْ يكونَ عليه حالنا ؟ (١) .

والحقُّ في الحدس العربيّ ، ذو منزلة مُثلى . فهو (يبدُرُ)من فوق سلسلة الوقائع الخاضعِ ظهورُها لمبدأ العلّة في ظرفي المكان والزمان ، بحيث يتميّزُ عن الحوادث الطبيعية . والذّهنُ يستشفُّ الحقّ متلألئاً في عليائه ، من خلال تجليّاته التي هي الشؤون الإنسانية . ويدلُّ إيثارُ الحقّ على الصداقة ، على تكوين الإنسانِ المزدوج هذا ، وعلى خضوع الطبيعة لدائرة الميول وأغراضها ، وعلى صبْوةِ يتخطّى بها هذه الدائرة متسامياً نحو المثل الأعلى . وليس النّدمُ ومايرافقُه من شعور بالذّعر والخسّة ، إلا نتيجةَ إعراضِ النّفسِ عن الحقّ وهبوطها(٢).

أما العدالةُ ، فمرجع كلمة (عدالة) إلى فعل (عدل) ، بالاشتقاق . ويرجع فعل « عدل » إلى (عدّ) المتضمّنُ حدْسَ العدد النّظام . ولدى استعراض أسرة الكلمة ومشتقاتها الحسية والعقلية ، تظهر اتجاهاتُ الحدْسِ العربي الأساسيةُ : « عدل » : أنصف « وعادله » ، : وازنه ، والعدل والعديل : « النظير والمثيل،» عدّلَ الشّعرَ : جعله موزوناً مستقيماً .

فالعدالةُ إذن ، في الحدْسِ العربي : هي نظامٌ قاعدتهُ المساواةُ : «أنْصَفَ» ، وقوامه مراتبُ يتألّف منها كيانُ المجتمع . نظامٌ يشعرُ به كلُّ أعضاء الهيئة الاجتماعية ، كما يشعرُ العازفُ بإيقاع الأنغامِ ، ومواتاتها للتعبير عن الإلهام . وإذا كانت المساواةُ تقابلُ كلاًّ من القيم المطلقة ، التي تتمثّلُ في إنسانية كلٍّ من الأعضاء ، فإنّ المراتبَ تتعيّنُ بحسب الوظائف المتعلقة بكيان المجتمع ، نموّه في اتجاهي : العمقِ والفُسحةِ معاً (٣) .

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٣٦
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٣٧
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٤١

أما الشريعة : فكما اشتقّ الذهن العربي كلمةَ « فقه » من « فقيه » فدلّ على أنّ الحقيقة الإنسانيةَ تنبلجُ عن النفس انبلاجاً مستضيئةً بنورِ ذاتها ، كذلك اشتقّ أيضاً كلمة « شريعة » من « شرع » ، فدلّ على أنّ الحقيقة ، لدى صوْغها تصبحُ قاعدةً يجري عليها الناسُ في حلّ مشاكلهم العامة والخاصة.(١) وذلك مايوحي بالشّبه بين الإصلاح والفنّ ، بين الشريعة والتّحفة الفنيّة . كلاهما يقومُ على مبدأ المعنى والصورة. إلاّ أنّ الشريعة أقربُ إلى فنّ البناء من الفنون الأخرى ، وذلك لأن المشرّع يأخذُ بعين الاعتبار ، في صنع القوانين ، الأمورَ الإنسانيةَ والطبيعيّةَ ، كالعرف والأخلاقِ والسياسة والاقتصاد . . الخ كما يأخذ المعمارُ بعين الاعتبار الظّروفَ التي هي ذاتُ علاقة بالمخطّط . كذلك يستعينُ المشّرعُ بصدى حدْسه في الجمهور ، على تعيين هُويّة الإصلاح ، مما يوجبُ أنْ يتوفرّ به :

١ ــ الأصالة ، ويعني بها الأرسوزيّ : البنيانَ الرحمانيَّ المشترك بين المشرّع والجماعة .

٢ ــ نموّ الجملة العصبية نموّاً تصلُ به الميولُ والنزعاتُ إلى حد الاستقرار(٢)

أما النظامُ ، فهو قِوامُ الحياة الانسانية في العدالة . ويمكن توضيحهُ ضمنَ المعاني المنافيةِ للعدالة : « جزاء » إلى « قصاص » . فإذا تطاول أحدُ أعضاءِ المجتمع على النظام بالجَور والاعتداء ، جُزَّ أوْ قُصَّ . فَرُدَّ النظامُ بذلك إلى حالته الأولى(٣) . فكلمتا : « جريمة » و« عقاب » تتضمّنان الدعوةَ إلى إحقاق الحق(٤) . « وثواب » و « ذنب » تشيران باشتقاقهما اللغويّ إلى العدالةِ بين العمل وبين مَنْ قامَ به (٥) ومن هنا تبرز المسؤولية التي تتعيّنُ حدودُها بعاملين ؛ أوّلُهما مدى ماتُحْدِثُهُ الجريمةُ من خَلَلٍ في نظام المجتمع ،

(١) ــ المجلد الرابع ص ٤٩
(٢) ــ المجلد الرابع ص ٥٢
(٣) ــ المجلد الرابع ص ٥٣
(٤) ــ المجلد الرابع ص ٥٤
(٥) ــ المجلد الرابع ص ٥٣

المجتمع ، وثانيهما مدى مايكونُ للإرادة من دخْلٍ في إحداثِ العمل المُخلّ بهذا النظام (١) .

أمّا العناية ، فالمجتمعُ يتألفُ من وظائفَ متلازمةٍ مُتاحة . ويظهرُ تلازمها في الأحوال الخاصة والعامة ، ولهذا المجتمعِ تاريخٌ مماثلٌ لعمْرِ الأحياء ، هو من مقومات الأمة .والشؤون الاجتماعيةُ قائمةٌ بوعي الأفراد ، وتاريخُ الأمةِ عبارةٌ عن عمْرِ الأجيال (٢) ، والأحفادُ يستفيدونَ من الأجدادِ عن طريق التاريخ(٣) ، ضمنَ تجربةٍ رحمانية مثاليّة ، تنطوي عليها قرارةُ نفوسِ الأعضاء . هذه التجربة قد تتجلّى في نفوس الأمة ، كرسالةٍ ، فيصبحُ مَنْ تجلّتْ فيه ، بشيراً وقدوةً(٤) . من هنا تستوجبُ العنايةُ في المجتمع ، والحفاظُ على تاريخه وتجاربه .

فالدولة إذن ، كما يرى الأرسوزيّ ، هيَ نزعةُ الحقّ إلى إحقاقِ ذاتهِ عند الناس(٥) . ولكنّ الدولة ليستْ وليدةَ الضرورة الاجتماعية وحسب ، فحين يبلغ المجتمعُ مستوى الحرية ، حريّةِ الاشتراك مع العناية في تعيين مصيره ، يعيدُ النظرَ في مقوّمات حياته العامة ، فيبني على مسؤوليته ، الوضعَ السياسيّ الأقربَ للافصاحِ عن وُجْهة نظره في الدنيا ، وعندئذٍ يُضاف إلى سلطان الحقّ سلطانُ العهد ــ ألاَ تضارعُ الحريّةُ الوحيَ في القدسية ، قدسيةِ نشأتها من فوقِ سلسلة الحوادثِ الطبيعية ؟ هكذا تقوم الدولة في أعلى مراتبها ، على إقرار الإرادة.

نلخّصُ ماسبق ، في أنّ المجتمعَ يبقى ــ إذا لم تُوجد السلطةُ ، مجرّدَ عضوٍ جامد لاحياةَ فيه ، عاجزٍ عن تحقيق مبرّر وُجوده ، وإنّ تنظيمَ السلطة، أي تكوينَ الدولة ، هو الذي ينقلُ المجتمعَ من حالة السّديم إلى الوجود .

---

(١) ــ المجلد الرابع ص ٥٧
(٢) ــ المجلد الرابع ص ٦٢
(٣) ــ المجلد الرابع ص ٦٣
(٤) ــ المجلد الرابع ص ٦٤
(٥) ــ المجلد الرابع ص ٢٥

ومن حقّنا الآن ، أن نتساءل كيف يتمّ التمايزُ ، أو بعبارةٍ أخرى ، انقسامُ المجتمع إلى حكّامٍ يملكون إصدار أوامرَ ، يتعيّن على غيرهم تنفيذها ، ومحكومين يتعيّنُ عليهم التنفيذ ، هذا التمايزُ الذي يشكّلُ جوهرَ السلطةِ السياسية .

وقبل توضيح هذا السؤال ،لابد من التأكيد من أن الأرسوزي يأخذ بمبدأ توزيع سلطات الدولة إلى: تشريعية وظيفتها اصدار القوانين، وتنفيذية وظيفتها تنفيذ القوانين والأحكام وقضائية ،وظيفتها اصدار الأحكام. وهذا معترف عليه ، منذ وَضَعَ أفلاطونُ كتابَ الجمهورية (١) . وأما الحقيقة ، فإنَّ كلَّ امرئٍ تنطوي نفسه على بذور ثقافة أمته ، وعلى نظام ِقيمها، وهو ينزع إلى إحقاق الحقّ في نفسه ،وإلى أنْ يكون حَكَماً بين الآخرين. وإنّ مقوّمات إنسانيته هذه ، ذاتُ سلطان على الإرادة، وتدعوها إلى العمل بمقتضاها (٢). تشيرُ إلى الحقيقة المتقدمة الآيةُ الكريمة : « لقد أرسلنا رُسلنا بالبينات . . (أي الثقافة) وأنزلنا معهم الكتابَ (أي الشريعة) والميزان ،ليقومَ الناسُ بالقسط (القضاء)(٣) . .» وإنّ ماكانت تحمله نفسُ محمد بن عبد الله ،كانت ترقبه نفسُ كلّ عربيّ ، وإنْ تفاوتَ الناسُ فيما بينهم ، بوضوحِ البصيرة وبالقدرة على الإفصاح عنه قولاً وعملاً .وإنّ مؤتمر فقهاء مكّة ، وحلف الفضول ، ووقعة ذي قار . . كلّ ذلك ينبئ بالأحداثِ المقبلة (٤) . من هنا كان اعتبارُ الأرسوزيّ لسلطات الدولة وشمولها .

---

(١) المجلد الرابع ص ١٥٠ .
(٢) ـ المجلد الرابع ص ١٥١
(٣) ـ القرآن الكريم سورة الحديد /٢٥/
(٤) ـ راجع المجلد الرابع ص ١٤٥ ـ ١٧٩

نعود الى السؤال الذي طرحناه حول موضوع الإمرة والطاعة في المجتمع :

إن المجتمعُ مماثلٌ بالتكوين للجسد، يتألفُ من أفرادٍ هم أعضاؤه، وهم وإنْ كانوا يشتركون في ذات الثقافة ، فإنَّ بعضَهم يتميّز عن بعضٍ في مدى استقطابه معانيَ هذه الثقافة . وتحويلَها إلى بصائر منيرة (١) .

وبعبارة أخرى ، فإنَّ الأفرادَ وأعضاءَ المجتمع . يرتبط بعضهم ببعض ، بروح مشتركة هي معنى الأوضاع العامة . روحٍ يلمَسُها العوامُ (من عمي ، عمه) ويفصح عنها النوابغ(٢) ، فالناس يتفاوتون في الإمرة والطاعة ، بحسب الاختلاف فيما بينهم ، في وضوح الرأي في الشؤون الانسانية ، وفي تأثير هذا الوضوح على العمل بمقتضاه(٣) . مَثَلُ هؤلاء النوابغ ذوي البصيرة ، من إخوانهم العوام من حيث التوجيهُ والإرشادُ ، كمثل الحواس من شقائقها الخلايا الأخرى في الجسد . (٤)

ومن هنا « تتحوّل بصيرةُ النوابغِ في الشؤون العامة إلى قواعد (عرفٍ وقوانين) تسلكُ عليها العامة(٥) .

هذا التمايزُ السياسيُ لايعني انفصالاً بين الحاكمين والمحكومين . فمعاني المؤسسات العامة تنبثق من صميم داخلنا ، ووسيلةُ الكشفِ عن هذه المعاني ، هي التجربة الرحمانية . والتجربة الرحمانية : انكشافُ معنى البيئة الانسانية منبعثاً من النفس انبعاثَ الأمومة عند الولادة ، انبعاثاً يجعلُ حقوقَ البعض تبدو واجباتٍ في نفوس الآخرين . ومن هنا تقدُّمُ الحقّ على المصلحة الشخصية . هذا فرضٌ ، ندركه بالحواس فنميل إليه بغريزة البقاء ، وذاك واجبٌ مهنيٌّ من علٍ على الإرادة ، يحملُ معه هالةَ رفعتهِ ، هالةَ مقدسة . وهل يعني « المثاليّ »

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٧٧

(٢) ـ نفس المصدر ص ١٩

(٣) ـ نفس المصدر ص ٢٥

(٤) ـ نفس المصدر ص ٧٧

(٥) ـ نفس المصدر ص ٩١

شيئاً آخر غير تجلّي الآياتِ من الملأ الأعلى على الوجه(١) الأكمل « وله المثل الأعلى في السموات والأرض (٢) . »

إلا أنّ هذا التوافقَ والتناغمَ بين ، الحاكم والمحكوم ، قد لايتوافرُ على الدّوام ، ذلك « أنّ سلطانَ الدولة وسيطرة الملك ليْسا بالشيء الواحد ، إذْ أنّ الأولَ يُشرِقُ من علٍ ، فيكَلّلُ مَنْ يشرقُ عليه بهالةٍ من القدسية ، وأمّا سيطرة الملك ، فتقوم على ارتباط الناس بحاجاتهم ، بما لهذه الحاجات من تأثيرٍ على مصيرهم ، وكلمة مَلك ، تدلُّ على ذلك باشتقاقها من المُلْك .«فمن تملّكَ أسبابَ معيشة الناسِ أخضعهَم عن طريق هذا التّملك لمشيئته » (جوهر النظرية الماركسية في الاقتصاد والسياسة) والصّلةُ اللغويّة بين حُجّة (بمعنى السلطان) والحاجة ، دليلٌ على سهولة الالتباس بين سلطان الحقّ القائم على الحجة ، وسيطرة الملكِ التي تقوم على الحاجات . وعلى الاختلاف بالنشأة بين سلطان الحقّ وسيطرةالحاجات . يقوم اختلاف الناس في الموقف ، منْ كلٍّ من الرسولِ والمَلكِ والمُلْك(٣) .

ومع هذا الاختلاف في النشأة ، بين سلطان الحق وسيطرة المصلحة ، فقد ينمو الوعي عند كلٍّ من الأمير والرعية ، حتى يصلَ الجميعُ إلى إدراك الخيرِ في إقامة مجتمع مبدؤه : الحرية وشعاره الأخوة :وعندئذ تصبح القوانين إرادةَ الجمهورِ الصريحة . وكلمةُ « أمر » تفيد هذا المعنى ، باشتقاقها من فعل « أمّ » الفعل الذي ترجع إليه كلمتا « أم » و « أمّة » . وفي الحالتين المتقدمتين ، في حالة التجربة الرحمانية المثالية ، وفي حالة الحريّة ، تتخطّى النفسُ حدودَ سلسلة الصور الذهنية ، متعاليةً نحو مصدر القدسيّة ، والسلطانُ إنّما يستمدُّ قدسيّته من تلك النشأة (٤) .

وإذا كان النوابغُ في الشؤون العامة ، هم ذوو التجارب الرحمانية ، المتميزة

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٨٠ راجع ص ٧٥ من نفس المصدر
(٢) ـ القرآن الكريم (سورة الروم الآية ٢٧) .
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٧٤
(٤) ـ نفس المصدر ص ٧٤ ـ ٧٥

بوضوح البصيرة وبقوة الشكيمة ، وبتعبير آخر بالنبوّة والرسالة ، فإنّ الجمهورَ من الاصلاح هو الإلهام في التحفة الفنية ، محلّ توافقِ الآراء وانسجامها ، إنّه بإجماع الرأي يقاسُ صدْقُ العبارة .وخيرُ دليلٍ على إصابةِ الرّجل السياسي في اجتهاده ، هو الفرحُ المرافقُ لنّمو الحياةِ عند الجماعة (١) . والزعيم ذو التجربة الرحمانية المثالية من الجمهور ، كالأمّ من الطفلة التي تمارسُ الأمومة طيفاً بألعابها .إنه يهدي بهدايته إلى الأماني .إلى هذه الحقيقة يرجع حدسُ العرب في اشتقاقهم كلمتي : « أم » و « أمام » من مصدر « أم » (٢) . وإلى هذه الحقيقة نفسها تشير الآية « النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم » (٣) .

هنا يبرز سؤال آخر عن علاقة الدولة بالأمة والقومية :

لاشك أن لكلّ مرحلة تاريخية طابعها ،وطابعُ هذه المرحلةِ :القوميّةُ.فمن الوجدانِ القوميّ يستوحي الناس فيها مثلهم العليا ، وبالاستناد إلى المصالح العامة تُسَنّ فيها الشرائع ، وتنظم الحياة الاجتماعية الاقتصادية . حتى إذا ماوقعت الحرب بين دولة وأخرى ، في هذه المرحلة التاريخية ، فإنّما تقع باسم الأمة وإذا حصل انسجامٌ بين منظمات دولية فمردُّ الانسجام إلى توافق المصالح بين الأمم(٤) .

فما مفهوم الأمة ؟ إن كلمتي : « أمة » و « أم » كما رأينا ، ترجعان إلى مصدرٍ مشترك هو : « أمّ » أيْ قَصَد ، والأمُّ في أسرة هذه الكلمات هي صورةُ الأمة الحسيّة . وكما أنّ الأبناء يصدرون عن الأم ويتّجهون إليها كمنهلٍ للحياة ، كذلك الأمة في الحدسِ العربي ، هي مصدر الأخوة في المجتمع ، وهي غايةُ مايصبو إليه الإخوانُ من أمنية ، مثلها كمثل الأمّ ذاتها(٥). والأمةُ بحسب حدْس العرب ،هي الوجدانُ القوميُّ الذي تصدرُ عنه المثلُ

(١) ـ نفس المصدر ص ٧٥ ـ ٧٦
(٢) ـ نفس المصدر ص ٦٧
(٣) ـ القرآن الكريم (الاحزاب الآية ٦)
(٤) ـ المجلد الثاني ص ٢٢٤
(٥) ـ نفس المصدر ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠

العليا . والذي تُقدَّرُ بالنسبة إليه قيمُ الأشياء (١) . والأمة العربية عبقريّةٌ أبدعتْ أداةَ بيانها إبداعاً أفصحتْ به عن حقيقتها . فأصبحتْ بذلك كالقصيدة التي توحي بانسجام ألفاظها بوجود الفنان الذي أبدعها. والحدسُ في الكلمة العربية من صرح الثقافة هو بمثابة البذرة من الشجرة . والخيالُ يقومُ في استجلاء الحدس مقامَ البيئة في إنماء البذرة ، ممّا يحملُ على الاعتقاد بأنَّ هذه الأمة ليست كغيرها مُحصِّلة ظروفٍ تاريخية أو جملة ذكرياتٍ وأمانٍ ، بل إنّها معنىً مُبْدِعٌ ، يُبدِعُ تجلّياته ويوجّهُها حسب وجهته في الحياة . فهي . من حيث الظهورُ على مسرح الإنسانية ، على غرارِ ظهورِ الأنواعِ الحياتية في الطبيعة(٢)

بهذا ينفصلُ الأرسوزيُّ انفصالاً تاماً عن النظرية الفرنسية في الأمة ، وكذلك النظريّةِ الماركسية . ليلتقي التقاءً وثيقاً مع النظرية الألمانية . فالعلاقة بين الدولة والأمة قائمة على أنَّ الدولة شخصيّةُ الأمة الواعية(٣) . وإنَّ الأممَ تُعبِّرُ عن وجهةِ نظرها في الوجود ، باصطفاء مآثر أبنائها كتراثٍ ، وهل القوانين والعرفُ والتقاليدُ إلا صورةٌ مصطفاةٌ بقصدِ التعبير عن وجهة النّظر هذه ؟ إنّها مؤسساتٌ تعبّرُ عن حقيقةِ الأمة في علاقتها مع البيئة ، كما يعبّرُ الأحياءُ عن حقيقة الحياة في علاقتها مع الطبيعة(٤) . إن الدولة ذاتُ جذورٍ في الملأ الأعلى ، والقول المأثور : « السلطان ظلُّ الله على الأرض » إنّما يعني النشأة السماويّة للدولة . إن الدولة جملةُ تجاربِ انسانيةٍ تجلّتْ فيهاصورةُ الأمة المُثلى تجلّياً تدعو به من تمثّلتْ فيهم إلى الافصاحِ عنها ، مع ماتستلزم هذه الدّعوةُ من عملِ لرفعِ العثراتِ في سبيل الإفصاحِ (٥) . إنَّ الدولةَ هي شخصُ الأمة في طَوْرِ التحقّقِ ، وظلُّ حقيقتها المُثلى. الأمةُ قائمةٌ في نفوسِ أبنائها ،يتلمّسها العوامُ ويُفصح ، عنها النوابغُ ، بحيث يصبحُ هؤلاء من أولئك بمثابة الحواسّ من

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٢٣٠.
(٢) ـ نفس المصدر ص ٢٣٦
(٣) ـ المجلد الرابع ص ١٨٦
(٤) ـ المجلد الرابع ص ١٨٧ × × × الثاني ص ٢٤٤
(٥) ـ نفس المصدر ص ٧٠

الجسد . وبناءً على وُجْهة النظر المتقدمة . فإنّ مهمة الدولة . وإنْ بدتْ كحامية لحقيقة الأمة . بمجالها الحيوي ونظام قيمها . ترجع في الأصل إلى إعداد الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هويتها والكشْف عن عبقريتها وتأدية رسالتها. فمثلُ الدّولة بذلك . كمثل الأحياء . هؤلاء يبدأ كلٌ منهم بالمحافظة على قاعدة كيانه . الجسد . ويحاولُ في نفس الوقت أنْ يكشفَ عمّا انعقدتْ عليه حياته من إمكانيات . (١) .

وكما أنّ الإلهامَ المنبعثَ من النفس . يدعو الفنّانَ إلى إنشاء الصورة (قصيدة ، أو انشودة فنية . . . إلخ) التي يفصح بها عن ذاته ويحققها. فكذلك الأمةُ ، كمعنىً ، تدعو أبناءها إلى إقامة دولة تتحقق بها . وإنّ مثَل الدولة في تطورّها من طور العرف العفويّ إلى طَورِ الشريعة المتبلورة في مؤسسات حكومية واعية لأغراضها ومراميها . كمثل الإنسان في انتقاله من السّليقة إلى الارادة المستنيرة ، المالكة لزمام الميول والأهواء . فإذا ما انعقدت عليه الحياة يستفيض عند الانسان . أمنيةً يدأبُ على تحقيقها . وإذا هو أنشأ من ذكرياته وآماله شخصيّته على ضوء الأمنية ، فإنّ الأمة هي أيضاً تتجلّى في نفوس أبنائها عبقريّةً تدعوهم إلى إيجاد الدولة التي بها تتحقق . وهم بهذا التحقّق يرتقون إلى المثل الأعلى (٢) .

ان الدولة وضعٌ مثاليٌ تتكشّفُ عنه نفوسُ النوابغ تكشّفاً يصبح فيه ما هو مشتركٌ بين الناس من ميول اجتماعية ، ذا حلّة أضفتها عليه التجربة الرحمانية. وذلك ما يجعل من الدولة أمنيةً يصبو إليها الجمهور . ومن مقامها الأعلى يتلقىّ الناسُ الأوامر . إنها دُعامةٌ للنفوس في صَبْوتها نحوَ الصورة التي تتفتح فيها الأمةُ حقيقةً تاريخية (٣) . ولكنّ الدولة التاريخية تقصرُ عن مثلها ، كما يقصرُ الانسانُ عن الأمنية التي يصبو إليها . وهل يستنفدُ الواقعُ المثلَ الأعلى (٤) . ؟

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ١٠٢
(٢) ـ المجلد الرابع ص ١٨٦
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٦٩
(٤) ـ المجلد الرابع ص ١٨٤ ـ ١٨٥

وإذا عجزت الأمة عن إيجاد صورتها في الدولة ، أو عن تقويم اعوجاجها في حال كونها مزورة ، استحوذ القلقُ على أبنائها من العجز أو الازورار ، وأصبح أبناؤها كمثل فنان خانته العبارة (١) . فالدولُ تجربةٌ إنسانية يقومُ بإغنائها الأفراد ، ووسيلةُ إدراكِ الفرد للاوضاع العامة والتعاطفِ بينه وبين أعضاء الهيئة الاجتماعية ، هي العبارة . فإذا زاغتِ العبارةُ ، أصبحَ الحدْسُ في مقوّمات الحياة العامة منهجاً باهتاً ، بل أصبحَ الذهنُ وكأنه يرى الحقائقَ ، مصدر الدولة ، من وراءِ ضباب . ومتى كان الحدسُ غامضاً تردّدت الارادةُ وتاهتْ عن قصدها . وأسطورةُ بابل تدلُّ على تقصيرِ الناس عن التفاهم والتعاون على إدارة الشؤون العامة . وعندئذ تعصفُ الأهواءُ في المجتمع ، كما تعصفُ الرمالُ في البراري التي جفّ نباتها (٢) . وهكذا فإنّ الدولةَ القوميّةَ عند الأرسوزيّ دولةٌ مستكملةٌ شروطَ كيانها ، دولةٌ بناها العقلُ متحررةً من كل شائبة ، كما يبني تعريفَ الدائرة ، وذلك بالاستجابة للعلاقات الاجتماعية بين أعضاءِ الهيئة الاجتماعية (٣) .

وفي الحقيقة ، إنّ الدولة صورةٌ (مع ما تتضمن كلمة صورة من صَيْرُورة) لآية مُثْلى ، تنبثقُ من النفس ، كاستجابةِ للتعاطف الرحمانيّ بين الإخوان (أعضاء المجتمع) ، وبينهم وبين الأوضاعِ العامة : مثَلُ آية الدولة كمثل الرشيم (الخليّة المولّدة) الذي يتضمن كلّ استعدادات مستقبل الكائن الحي . ونظراً للشبه في التكوين بين الكائن (الحيّ) وبين المجتمع ، اشتقّ الذهنُ العربي كلمتي : « عقيدة » و « عقد الجنين » من ذات المصدر . فكأنّ الأمةَ في الحدس العربي ، بدايةُ حياةٍ جديدة ، بل تجربةٌ رحمانيةٌ من صميم الوجود . (٤)

ولمّا كانت التجارب الرحمانية تتفاوتُ في العمق ، من قوم لآخرين فقد

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٦٩
(٢) ـ المجلد الرابع ص ١٨٥
(٣) ـ المجلد الرابع ص ١٨٢
(٤) ـ المجلد الرابع ص ١٨٢ ـ ١٨٣

أصبحت ، الأممُ مختلفةَ التكوين ، بعضُها يتميّزُ عن بعضٍ في الرفْعة ، ويقاسُ عمقُ التجربة الرحمانية بوضوح المعارف المتعلقة بالشؤون الانسانية . والأممُ في هذا المضمار يختلفُ بعضها عن بعض ، اختلافَ الشباب عن الشيخوخة، فريقٌ يتلمسُ طريق المثل الأعلى ، وفريق يستقرُّ فيه المثَلُ الأعلى . ومن هنا كان التفاوتُ في استقلالِ الأمم ، وفي شدّةِ نزعتها إلى أداء رسالتها ، شدةً متناسبةً مع عمْقِ أغوارها . وليستِ الدولةُ إلاّ حقيقة الأمة مستفاضةً ، أمنيةً يدأبُ الأبناء على تحقيقها . حتّى إذا ما غارتْ ، بتأثير الهجانة والإهمال ، قواعدُ ثقافةِ الأمة في بنية أبنائها ، استحالَ المواطنونَ إلى رعاع يلبسَون لكل حالة لبوسها ، والحياةُ تفقدُ فيهم حكمةَ وجودها (١) . وما الدولةُ في الواقع إلاّ جهازٌ من الوظائف يتبلورُ كلٌّ منها في مؤسسةٍ اجتماعية . والوظائف تتفاوتُ في الأهميّة بالنسبة لماَ لها من تأثيرٍ على كيان الأمة . كما أنّ كلاّ من مراتبها يستلزم شروطاً حياتيّةً متناسبةً مع منزلتها ، من حيثُ إعدادُ المواطنِ للقيام بها ، ومن حيثُ نمطُ المعاش الذي يساعدُهُ على البقاءِ على مستوى المهمّة . ولماّ كانَ المجتمعُ يقومُ على الأخوةِ ، وعلى نظامٍ من الوظائف المختلفةِ ، في النوع ، والمتفاوتةِ في الرتب ، فقد استلزمَ ذلكَ أمرَ إقامةِ شروطٍ عامة متساوية بين الأخوة ، يكفل لكلٍّ منهم كرامتَه الإنسانية ، وشروطاً خاصةً تساعده على إبلاغ مواهبه واستعداداته حدّ كما لها في خدمة الأمة (٢) . ويتساءل الأرسوزي عن علاقة ذلك بالواقع العربي ، فيرى أنّ العربَ كانوا فيما مضى سادةَ العالم : كانت كلمةُ عربي ، من عرْفِ الأفواه ، مرادفةً لكلمة شرف . حتّى إذا ذكر الناس محاسنَ امرىءٍ قالوا عنه : جميلٌ كالعربي ، نبيل كالعربي . كان سلطانُ أجدادِنا قد امتدّ من سدّ الصين إلى جبال البيرنه ، وكانت طليعةُ جيشنا قد تقدمتْ حتّى باريسَ في الغرب ، كما كان حلفاؤنا قدْ أخضعوا لولائنا ملوكَ الصين في الشرق ، وكنا إذ ننتشرُ على وجه الأرض

(١) ـ المجلد الرابع ص ١٨٣
(٢) المجلد الرابع ص ١٨٤

إنما نبتغي إعلاء كلمة الحق (١) . فكيف تحوّلَ العربُ عمّا كانوا عليه من سؤددٍ ، إلى ما هم عليه من خضوع للأغيار ، تتقاذفهم تيارات السياسة الدولية؟ (٢) كيف تحوّلَ العربي من سيّدٍ إلى متفرّجٍ على مصيره ؟ (٣) . إن انتشارهم خارج الجزيرة ، بسبب عودة إخوانهم وبني عمومتهم الملقبين بالشعوب السامية ، إلى حظيرة العروبة ، ناقلين معهم إلى مصدر الفيض الانحرافات التي حصلت لهم من جرّاء خضوعهمْ لحكم الأغيار ، كل ذلك كان من الأسباب الهامة في هذا التحوّل . وإنّ التحول ، في أداة بياننا الفصحى ، إلى لهجات عاميّةٍ خيرُ دليلٍ على ما اعترى مقوّمات حياتنا من انحراف . وعلاوةً على ذلك ، فقد وقعتِ المصاهرةُ بطريق الأخوة في الدين ، بيننا وبين الأغيار ، فدبّ الخللُ في صميم كياننا . وما أنْ شاعتِ الهجانةُ وكثُرَ الدّخلاء ، حتّى أصبحَ الجو غريباً عن الطبع العربي ، اذ ذاك آوى العرب إلى الرّيف ، منزوين عن مجرى التاريخ (٤) . أما اليوم وقد استيقظنا ، بعد سبات مديد ، يقظةَ أهلِ الكهف ، فكيف نُعدُّ العدّةَ لمجابهة العالم ؟ لكنّا ندركُ ، حدساً ، وجوبَ إقامة دولة عربية تعيدُ إلينا الغابر . ولكن كيف السبيل إلى ذلك ؟ كانَ الناسُ في عهد الانحطاط يمنّونَ أنفسهم ، على غرار الأجداد ، بتحقيق دولة الإسلام في العالم ، وظلَّ الجهادُ خلالَ تلك الفترة شعارَهم ، ولكنّ إهمالهم مقوّمات الحياة جعلتْ ديارَ المسلمين مرتعاً لنفوذ الأجانب . وبماذا نختلف اليومَ عن عهد الانحطاط ؟ إننا نمنّي النفس بالامبراطورية العربية ، ونهمل الوسائلَ المؤديةَ إلى تحقيقها . نسمع الحديث عن الأماني ، ونعانّي العثرات في سبيلها (٥) .

ولكنّ الأرسوزيّ يبحث عن الحلّ ، فيجده في أسلوبِ إعداد المواطنين . وصفوةُ القول ، إنّ مهمة الدولة هي إعداد أعضائها مواطنينَ مؤهّلين للقيام

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٢٦ ـ ٢٧
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٩٧
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٩٨
(٤) ـ المجلد الرابع ص ٩٨ ـ ٩٩
(٥) ـ المجلد الرابع ص ٩٩

بالأعباء العامة . هي أنْ تُعدّهُمْ بما يساعدهم على استجلاء المثل العليا واضحةً بينّةً . ومتى اتّضحت الغايةُ دأبَ المرء على تحقيقها .وعندئذ تنمو الحياةُ وتزدهر فتنبعثُ من ثنايا الحياة الزاهية ، مشاعرُ المسرة والغبطة . (١) .

فنداءُ العقل إلى الأحرارِ ، هو أنْ يشدَّ بعضُهم أزْرَ بعضٍ في تشييد دولة تضمنُ للمواطنين جميعاً الحريّةَ والرفاهية ، متخّذين ، لتحقيق ذلك ، الأخوّةَ القوميّة شعاراً لهم ، وكيف نُحقّقُ الأمنية إذا لم نعدّ أنفسنا لأنْ نكونَ على مستوى المهمة . فالمرء حيث يضع نفسه.إنّ الهمّةَ في النفس ، بمثابة الجانح من الطّير ، ترفع بصاحبها إلى الأفق المتناسب بالرفعة،مع شدة العزم الذي انعقدت عليه النيّة (٢) .

وإذا كان من حقّ الدولة إعدادُ أعضائها كمواطنين . فأيّةُ دولة هذه ، بالنسبة للأمة العربية ، ؟ أهي الدّولة القومية ، ولكنّ هذا غيرُ متوفّرٍ في ظلّ التجزئة التي ترزح تحتها الأمة العربية ، فجعلت منها دولاً متفككة ، وأفكاراً متشتتة . إذنْ فالدولة القومية ليس لها وجودٌ في الواقع ، بالنسبة للعرب الآن . وهي لا يمكنُ أنْ تتحقق إلاّ بارادة قومية واعيةٍ تحقّق ذاتها . إلاّ أنّ الأرسوزيّ المناضلَ الذي لا يعرف اليأسُ إلى فكره سبيلاً ، والذي قضى حياته مناضلاً عنيداً من أجل تحقيق أهداف أمّته ، ففرحَ لأفراحها ، وتألّمَ لآلامها ، يعطينا الردَّ ويضعُ نصبَ أعيننا الحقائقَ جليّةً واضحةً ، خالدةً بخلود الأمة العربية : « إنّ الأمة العربية هي ينبوعُ الشعوب السامية كافةً ، عالمٌ بذاتها ، لم تأفلْ منذُ ظهور الإنسان على مسرح التاريخ ، وهي : تطهّر بفيضها في كلّ مرحلة ، ما تراكم من آثامٍ على الشعوب فتهديها إلى تحقيق آمالها . مثَلُها كمثَلِ أصْلِ الوجودِ ، يتكاثف حيناً ثم يتناثر بعد حين ، فتنجم الشموسُ عن تكاثفهِ ، ثم تنتهي بتناثرها في الأثير ، كذلك هي الأمة العربية ، وهي عبارته ، فإنّها أبداً مشرقةٌ

(١) ـ المجلد الرابع ص ١٠٢
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٢٨٧

بنورها على الإنسانية ، وقد تبدو حينا مفككة ، متناثرة ، أبناؤها منزوون في قوقعة من الأنانية، إلا أنها لا تلبث حتى يسطع فيها نبي أو زعيم ، فيبعث يهدي من جديد ، ويلقي النور الحاصل من تأججها شفقاً على العالم أجمع ، فيهدي الأمم حينئذ بمنارته إلى تحقيق رسالتها ، وعند ذلك ، تتحدى هذه الأمة تقديرات المؤرخين (١) .

هكذا كان الأرسوزي مناضلاً قومياً صلباً ، ورائداً من رواد الفكر القومي، آمن بأمته وأصالتها ، وآلمه تخلفها وتمزقها وتحكم الأغيار فيها وبمقدراتها ، فكان الثوري المناضل بكل ما يملك على هذا الواقع . لقد جسد بفكره هذا منارة تهتديها الأجيال من أجل تحقيق دولتها العربية القومية المنشودة ، التي أراد لها أن تقوم على الديمقراطية السياسية والإجتماعية والعلم الحديث ، وتسهم في تقدم الانسانية وحضارتها . وبقي الأرسوزي حتى الرمق الأخير من حياته ، مخلصاً لأفكاره هذه ، ومؤمناً كل الإيمان ، أن إرادة العرب لابد منتصرة في تحقيق حلمها الكبير .

* * *

(١) ــ المجلد الثاني ٢٤٦

المبحث الثاني

سؤال سيطر على فكر الأرسوزي :

كيف يمكن للعربيّ أن يرتقيَ إلى القرن العشرين ، معرفةً ، وإبداعاً ، ويحافظ في الوقت ذاته على أصالته ، وعلى السّماتِ المميزة لأمته ؟

هذا السؤال من ثوابتِ فلسفة الأرسوزيّ ، يضع له استراتيجيّةً تعتمد :

١ ــ تحديد ملامح الإنسان العربي الأصيلة ، بالرجوع إلى ينبوع وجوده ، الذي هو الجاهليّةُ وصدرُ الإسلام . فكلمة جاهليّة منشتقة من : « جهل » . و « جهل » هذه ، ذات مصدرْين : الجهلُ والجهالة ، الأولُ أقربُ إلى الحالة التي هي ضدّ العلم ، والثاني أقربُ إلى التعبير عن حالة المبادرة ، أي أنهّ يقابلُ الرويّة . وإذا كان المعنى الأوّلُ يظهر في كلمة «المجْهل» وجمعها : « المَجَاهل» أي للمفازة ، لا أعلامَ فيها ولا يهْتَدَى منها ، فإنّ المعنى الثّاني يتجلّى في العبارات التالية : « جهلت » ، « القِدْرُ » : اشتدّ غليانها . رأيت منهم « مجاملةً » ثم انتقلت « مجاهلةً » ، إنّا لَنَفْصحُ عن « مجَاهلِ » قومنا . وإذنْ فالحدْسُ الذّي تنطوي عليه الكلمة يتأرجح بين ذينك الاتجاهين (١) . فكيف تأرجح الذّهنُ العربي بين قطبي حدسي : « جهل » ، ما هو ضدُّ العلم ، وما هو ضدُّ الروّية ؟ . . إنّ السبب في ذلك يرجعُ ، على ما اعتقد الأرسوزيُّ إلى علاقة الروية

---

(١) ــ المجلد الخامس ص ٤٩

بالعمل ، من حيث تأثيرُ الرويّة في الدّفع إلى العمل والرّدع عنه ، أي إلى تأثير المعرفة في إذكاء الميل إلى العمل ، أو تأثيرهما في كبْتِ هذا الميل وردعه عن العمل . ولئن كان العلمُ هو حالةُ اكتسابِ الشّعورِ بالشيء ، بحسب استقامة الكلمة ، وكانت الرويّةُ هي رؤْيةُ المستقبلِ في الحاضر ، في وِحْدةِ خيالٍ يجْملُ بها المرءُ شروط العمل ، فقد بَدَتِ الاستجابةُ العفويّةُ جهالةً بمعنى حالةِ عدمِ الأخْذِ بعين الاعتبار ، المبادىءَ والعواقبَ معاً ، بحيث يكتسبُ هو شعوراً بظروف عمله ، فيصبحُ مُسيطراً على سلوكه وموجّهاً له . الجاهل هو إذاً يعمل بشجاعةٍ تتحدّى النتائج (١) .

إنِ استُجهلوا لم يعزُب الحلمُ عنهمُ
وإنْ آثروا أنْ يجهَلوا عَظُمَ الجَهْلُ (٢)

فإنْ يكُ عامرٌ قد قالَ جهلاً
فانَّ مظنّةَ الجَهْلِ الشّبّابُ (٣)

لا يجْهَلُونَ وإنْ حاوَلْتَ جَهْلَهُمُ
في فضْلِ أحلامهمْ ، عن ذاكَ مُتّسَعُ (٤)

قال الله تعالى : « وإذا جعل الذين كفروا في قلوبهم الحميّةَ ، حميّةَ الجاهليّةِ ، فأنزلَ الله سكينتَه على رسوله وعلى المؤمنين ، وألزمهمْ كلمةَ التّقوى » (٥) « وإذا خاطبهم الجاهلونَ قالوا سلاماً » (٦) « خُذِ العفْوَ وأمرْ

---

(١) ـ المجلد الخامس ص ٥٠ ـ ٥١
(٢) ـ البيت لقاسم بن عاصم المنقري لم يعزب : لم يلحبص٥١
(٣) ـ النابغة الذبياني ص ٥١
(٤) ـ لحسان بن ثابت ص ٥١
(٥) ـ الفتح الآية ٢٦
(٦) ـ الفرقان ٦٣،

بالعُرْفِ وأعرضْ عن الجاهلين (١) « إنمّا التوبةُ على الله للذينَ يعملون السوء بجَهالةٍ ثم يتوبونَ من قريب » (٢) « إذا كان أحدكم صائماً فلا يَرِيثْ ولا يجَهلْ (٣) » .

« فجهل » : نزقُ الشبّابِ . والعهد الجاهليّ هو العهد الذي يتّسمُ بسمةِ الشباب ، فيندفعُ الناس إلى أغراضهم دون النّظر إلى العواقب (٤) .

كان العرب في جاهليّتهم يؤلفون بين المتّباينات . . . الناسُ أخوةٌ وهم متساوون في القيمة الإنسانية المطلقة ، لا تفاضُلَ بينهم إلاّ في المواهب ، والاستعداد لخدمة بني الانسان (٥) فالمجتمعُ العربيُّ يقوم على القرابة في ذلك العهد (القرابة بالنسب) لا على المصلحة ، كانَ لكلّ عربيّ منزلتُه في جدول النّسب ، وكان الجميع ينتسبون لأبٍ مُشْترك . وكان التفاوتُ بين الإخوةِ ، التي هي قاعدة المساواة بين الأقارب ، يقومُ على مكارم الأخلاق (٦) .

لم تكن في الجاهلّيةِ دولةٌ تنظّم العلاقاتِ بين الناس ، أو تعدُّهم كمواطنين للعمل ، من أجل أهدافٍ قومية مشتركة . كانت الطّبيعةُ في صَبْوتها إلى المثل الأعلى (بلوغ كل شيء حدَّ كَماله) وحدَها النّاظمَ للعلاقاتِ بين النّاس . أعني كانت رابطةُ الرّحم بين ذوي القربى ، وما ينجم عنها من تعاطف وما تكشف عنه هذه الطبيعة من مكارم ، تقومُ مقامَ الدولة . وذلك ما كان يجعلُ التربيةَ تتّسمُ بطابع الأخلاق (٧) . وممّا كان يزيدُ في روعة العمل الأخلاقي

(١) – الأعراف ١٩٩ .
(٢) – النساء ١٧ .
(٣) – حديث نبوي .
(٤) – المجلد الخامس ص ٩٧
(٥) – المجلد الخامس ص ٢٣٣
(٦) – نفس المصدر ص ٤٤٥ – ٤٤٦
(٧) – نفس المصدر ص ٤٦٣

شدّةُ التباين في خطّي النّفس : حبِّ الحياة حتى الاستغراق في ملذّاتها ، والتّحفزِ لهدْرِ الحياةِ في سبيل المكارم (١) .

كانت نظرتهم إلى الحياة أخلاقيّةً فنيّةً ، كانت أمنيتهم روعةَ البطولةِ وجمالَ العبارةِ التي يفصحون بها عن الشعور بهذه الروْعة ، (٢) فتميزّوا بندوات يتبارى فيها القوم بالبلاغة والجمال ، بلاغةِ الشعراءِ والخطباءِ ، وجمالِ النساء (٣) . كانوا يَصْبُون إلى الشعر كأمنية ، وكانت أجملُ القصائدِ تزيّنُ جدرانَ الكعبة (المعلقات) ، حتى إذا نبغَ شاعرٌ في العشيرة اتّخذَ يومُ نبوغهِ عيداً يحتفلُ به أبناءُ العشيرة (٤) .

هكذا كانت النظرة الأخلاقية عندهم ، تختلف بعضَ الاختلاف عما هو متعارَفٌ عليه عندنا ، نحن المعاصرين . كانت الأخلاقُ عندهم أقربَ إلى المعنى الأصليّ ، الاشتقاقي للكلمة ، أي إلى معنى الإيجادِ والإبداع (٥) .

أمّا التربيةُ فكان شعارُها يتلخّصُ بهذا القول المأثور: الناسُ بخيرٍ ماتباينوا ، فاذا تساوَوْا هلَكوا . وكانوا يعنون بهذا القول أنّ لكلّ امرىءٍ فرديّته التي يجب أنْ يتميزّ بها عن سواه من الناس . كان لكلٍّ حياتهُ المنطويةُ على محورِ ذاته ، عنها تصدرُ أعماله ، وهو الحكَم في تقدير قيم هذه الأعمال . وكلمة « فرد » تُشير باشتقاقها من « فرّ » إلى الانطلاق ، وقد شاءت العنايةُ أنْ تحرّرَ الخلفَ من جورِ تقاليدِ السّلف ، فجعلت الناشئةَ تبدأ حياتَها الخاصّةَ بالتمرّد على الأهل وقايةً للأخلاق الفطريّة مما قد يصيبُها من أخطاءَ تربويّةٍ ، وأنْ يلتقي الناس فيما بعد ، في مثَلٍ أعلى مشترك ، فإنّ الالتقاءَ يكونُ في الصّبوةِ في الاتجّاه .

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٤٦٤

(٢) ـ المجلد الخامس ص ٦٢

(٣) ـ المجلد الخامس ص ١٨

(٤) ـ المجلد الخامس ص ٩٨

(٥) ـ المجلس الخامس ص ١١٣ .

لقد دلّت تجاربُ الجاهليّين على موطن السّرِ في الحياة ،الغايةُ تكمن في البداية ، وليس المثلُ الأعلى إلاّ المصورَّ مُسْتفاضاً في المستقبل(١) .كان الجاهليُّ يتلمّس سبيلَ المثل الأعلى في أصل الأشياءِ . وكلمةُ « بديع » اشتقّتْ للتعبير عن الحدس العربي في مفهوم الكمال ، ولا ننسى أنَّ كلمة « كمال » نفسها (مشتقّة) من « كمّ » الزّهر ، بمعنى تفتّح الحياة تفتّحاً مستوفياً شروطَ حقيقة تامّةٍ . ومن هنا كان اهتمام الجاهليّين بتمييز التّالدِ عن الطارىء ،واتخاذُهم ماكرَّستْه العنايةُ أصلاً . وبتعبيرٍ آخر تمييزهم الأخلاقَ عن العلم والحظِ في الحياة (المال والجاه (. ومن هنا كان أمر إقامتهم الاصطفاءَ في الزّواجِ على مبدأ الكفاءة في الأخلاقِ وحسب ، أي بما ينطلقُ سجيّةً من الأعمال ، لا بما يكتسبُه الناس . يقول قيس بن عاصم المنقريّ :

إني امرؤٌ لا يعتري خـُلُقي
دَنَسٌ يفنّدُهُ ولا أفَنُ

من منقرٍ في بيت مَكـْرُمَة
والغصنُ يَنْبُتُ حوْله الغُصُنُ

وإذا اتخذ الجاهليّون الباديّة مدرسةً يترعرعُ فيها الأطفالُ الحُضّرُ، فذلك لأنَّ طابع حضارتهم ثقافيٌّ ، أيْ ما ينبثقُ عن طبعِ الحياةِ الأصيل (٢) .

وحينما كانت الوراثةُ والتربيةُ متآزرتين في تثبيت الانسان على الفطرة الّتي فُطرَ عليها . وهي أنّه قد صُنعَ على صورةِ باريه الإ له ، كانت الأمورُ المتناسبُ عمقُها مع حرية الإنسان فوقَ كلّ شبْهَة ، وإنما القلقُ يحصل من تعيين موقفٍ

(١) ـ المجلد الخامس ص ٧٤

(٢) المجلد الخامس ص ٧٥

الإنسانِ من الحقّ والعدالة في أعماله الخاصة (١) . فالشيوخُ في الجاهلية تحلم أحلامَ الشباب ، والمروءةُ شعارُ الجميع ، كلٌ عاقدٌ العزْمَ على الإقدامِ على جليلِ الأعمال (٢) . هكذا كانت التربية عندنا في الجاهليّة .تقصدُ المروءةَ ، كان المرءُ والمجتمع يتعاونان على إعداد النّشء للمروءة بماتتضمّنُهذه الكلمة من حميّةٍ ونخوةٍ ونجدة وكرم وجودٍ وعزيمة (٣) . ويتساءل الأرسوزيُّ : وهل من اختلافٍ في الأخلاقِ بين الجاهلية والإسلام ؟ ، وَرَدَ في الحديث الشريف: « الناسُ معادنُ،خيارهُم في الجاهلية خيارهُم في الإسلام » وقال النبي لسفانة بنت حاتم الطائيّ: « صفات أبيك هي صفاتُ المؤمن،لو كان إسلامياً لترحّمنا عليه ، فإنّ أباك كان يحبُّ مكارم الأخلاق » (٤) . هكذا كان الاسلام ، في الأخلاق ، امتداداً للجاهلية . وكلُّ مافي الأمر هو أنّ الاسلام قد أضافَ إلى الأخلاق الفطريّة أخلاقاً دينية ، كعقد النيّةِ على العمل لوجه الله وفي سبيله ، والتقوى ، والاعتدالِ في أمور الدنيا بما يساعد على التأمّلِ في الآخرة . . . أخلاقٌ يصبح فيها المسّوغَ للعمل ثوابُ الآخرة بدلاً من الشهرة . أخلاقٌ تقوم فيها الرويّةُ مقام السليقة (٥) .

إنّ نموَّ الحياة و ازدهارّها يقوم على الأخلاق الفطريّة . وهي ، أي الأخلاقُ ، من الشخصية ، بمثابة الهيكل العظميّ من الجسد(٦) والجاهليُّ أخلاقُهُ كانت فطريّة . فما يختلف الاسلام عن الجاهلية إذن.، في نبرة الإيقاع في جدول القيم . كان شعار الجاهليةالمروءةوكانت المروءةُعندهمأسمىالفضائل.والمروءةُهيالإقدام علىجليل الأعمال.(٧) . كانت نظرتّهم إلى الحياة أخلاقيّة فنيةّ،كانت أمنيتهم

(١) المجلد الخامس ص ٧٦
(٢) المجلد الخامس ص ٢٤٥
(٣) المجلد الخامس ص ٤٦٣
(٤)ـ المجلد الخامس ص ٥٦ ـ ٧٠ ـ ٥٨ .
(٥) ـ المجلد الخامس ص ٥٧
(٦) ـ المجلد الخامس ص ٥٨
(٧) ـ المجلد الخامس ص ٥٩

روعة البطولة وجمالَ العبارةِ التي يفصحون بها عن الشعور بهذه الرّوعة ، فأيّ أمةٍ من الأمم حاولَ كلٌ من أبنائها أنْ يكونَ بطلاً وشاعراً ينشد أعماله ومناقبَ أجداده ، كما فعلَ العربُ في جاهليتهم ؟ .أما في الإسلام فقد أصبحتْ نبرةُ الإيقاع في جدول القيم ، التقوى . والتّقوى تتلخّصُ في هذه الحالة : (رأسُ الحكمة مخافةُ الله) وأمّا القيمُ الأخرى التي تَلي التّقوى في المنزلة ، فهي الزّهدُ في الدنيا والطاعة والقناعة ... الخ . وعندما نقيم المقارنة(١) نرى بوضوح أكثرَ التطوُّرَ الذي حصل في حياتنا العامة(٢) وإذا جازَ لنا تلخيصُ كلٍّ من العهدين بشعار قلنا ، : كلمةُ « زهو » الحياة تمثّلُ الجاهلية ، وكلمة ا « زهد » في الحياة تمثّلُ معنى التطورّ عند المسلمين . على أنْ لا ننسى أنّ كلمة « زهد » من « الزهو » « همّ » إلى « همد » . وقد تميزّ العهد الإسلامي في تخلّفه بالتّكايا والزّوايا حيث كان الزّهادُ يُقيمون بعزلة عن الجماعة(٣) . نستخلص من كلّ ماورد أنه ليسَ ثمّةَ انفصامٌ في العقلية بين الجاهلية والاسلام . فكلٌ ماهنالك من اختلافٍ بينهما ، هو أنّ العاطفةَ الدينيّة كانت في الاسلام نبرةَ الإيقاع في جدول القيم، والطابعَ العامّ لجميع مظاهر الحياة ، بينما كانت العاطفةُ الدينيّةُ في الجاهلية عاطفةً بين عواطفَ إنسانية أخرى . وكان الجاهليّ يحرص كل الحرص على الشهرة وخلودِ الذكرى في الدنيا ، وأصبح المسلمُ يصبو إلى خلودِ النّعيم في الآخرة(٤) .

هكذا كانت الجاهليّةُ ، وهكذا كان أعلامُها . كلٌ منهم شاهدٌ فرديٌ وفريد في نوعه عن وثبة الحياة في عنفوانها تتحدّى الموتَ في سبيل الكرامة . فامرؤ القيس شاعر العروبة(٥) وطرفة بن العبد شاعر الحرية(٦) وحاتم الطائي

(١) ـ راجع نفس المصدر من ص ٦٢ ـ ٦٩
(٢) ـ راجع المصدر ص ٦٤
(٣) ـ المصدر نفسه ص ٦٩.
(٤) ـ نفس المصدر ص ١١٤ .
(٥) ـ نفس المصدر ص ٧٩ ـ ٨٦ .
(٦) ـ نفس المصدر ص ٨٧ ـ ٩٦ .

شاعر الفتوّة (١) وعمرو بن كلثوم شاعر الجاهلية (٢) .

لم يُنْقصِ الاسلامُ هذه القيمَ ، وإنّما ألّفَ بينها وأكْملها وأعطاها المدى الأوسعَ ، إذْ أضافَ إليها معنى الرسالة ، فحوّلنا من أمةٍ تحيا في أجوائها الطبيعية حياة النبات ، إلى أمّةٍ تطمعُ بهدايةِ العالم سواء السبيل(٣) . وإذا دعا الإسلامُ إلى الاعتدال في أمور الدنيا ، فإنّ الغاية من هذه الدعوة إعدادُ الذّهنِ إلى التأمل في آلاءٍ واحدة ، فالارتقاء إلى معرفة ِحكْمة وجودِ الأشياء ، لأن الحياة إذا زهتْ ،هوتْ ذاتها فبقيت على التمتّع بمسرّاتها مقصّرةً عن الغاية التي من أجلها كانت ، ألا وهيَ أنْ تكون مبدعةً على مثال باريها الإله (٤) « بديعُ السماوات(٥) » «كلَّ يوم هو في شأن(٦) »إن الله يحبُّ معالي الأمور ويبغضُ سفاسفها(٧) »

هذه هي القيم التي حملناها في الجاهلية ، وهكذا كان الإسلام امتداداً لها. ألّفَ فيما بينها وأكملها وأعطاها المدى الأوسع ، فاصبحتْ أمتنا العربيّةُ منارةً للعالم يُهْتدى بها . ولكنْ هل بقيت الأمورُ على ماكانت عليه ؟ لم تبق، بل أصيبتْ بنكبة . وبدأ التردّي عندما تبدّل القصْدُ ، فسماتُ الإنسان العربي غيرُ ماكانتْ عليه ، ولوحةُ القيَمِ قد انعكست رأساً على عقب .

---

(١) ـ المصدر نفسه ص ١١١ ـ ١١٩ .
(٢) ـ المجلد الخامس ص ٩٧ ـ ١١٠ كمايرى الارسوزي اذ يكتب :
« وبعد الحديث عن الخمر والمراة ، ينتقل عمرو بن كلثوم الى الحديث عما هو اعمق واقوى ، الا وهو المجد . حتى لكان الخمر والمراة وسيلتان يتوسل بهما لتحرير القوى الكامنة في النفس وانطلاقها في ما يدعم الارادة في صبواتها الى المعالي . ان نهج عمرو بن كلثوم لهو نهج الحياة نفسها . » .
ـ نفس المصدر ص ١٠٥ .
(٣) ـ المجلد الخامس ص ٧٢ .
(٤) ـ المصدر نفسه ص ٧٣ .
(٥) ـ البقرة ١١٧ .
(٦) ـ الرحمن ٢٩ .
(٧) ـ حديث نبوي .

لقد تحوّل الناس عن الطبيعة ، وأصبحت حقائقهم هي قراءةُ الكتب ، وشتّان بينَ ذا وذاك . ففي الحضارة الحديثة يتحرّى الذهنُ عن الحقيقة في العقل « الرياضيات » ، أو في الطبيعة ، إنسانيةً كانتْ أو كونيّة . بينما كان الناسُ في القرون الوسطى يجدون الحقيقة في الكتب المنقولةِ ، أو في الوحي ، مصدر هذه الكتب(١)

ومن ثمّ الزهدُ في الدنيا ، فأمنيةُ العربيّ كانت في الجاهلية أنْ يُصبح بطلاً وشاعراً ينشد بطولةَ ومناقبَ أجداده ، ثم أصبحَ مثلهُ الأعلى في القرون الوسطى أنْ يكون ناسكاً قابعاً في عزلة ، منزوياً عن الناس(٢) . لقد جنحَ الفكرُ في تأمّله عن الذوق السليم المنطوي في الفطرة الإنسانية (التشبّه بالكواكب في دوْرانها) ، وفيها الاتّكالُ الكليّ على أهل الثّقة ، ومنها أيضاً تبين الآراءِ المتعارفِ عليها تواتراً دون المنافسة(٣) .

ويلي ذلك التشكيكُ بالعقلِ والطبيعة ، بالعلم والتجربة ، وبالتالي إدانةُ العقل العلميّ الذي يحولُ بين الإنسان وبين معرفة الله(٤) . ليست التّقوى في الإعراض عن الدنيا مصدرِ نعَمِ العناية ،بل في إدارة الغرائز والميول للاستزادة وللاستفادة من الخيرات المادية والمعنوية معاً . يَسير على سنّة اللهِ المبدعون لاالمُعرضون عن مباهج الحياة . وإذا دعا العقلُ إلى الحدّ من الزّهد ، فذلك لأنّ الانغماس في متع الحياة ينتهي بالماديّة ، بانحرافِ النفس في أغراضها بدلاً منا حرية استخدام الأغراض لما هو أسمى فأسمى (٥) .

(١) ـ نفس المصدر ص ١٢٣
(٢) ـ المجلد الخامس ص ١٤٨
(٣) ـ المجلد الخامس ص ١٤٩
(٤) ـ نفس المصدر راجع نفس المصدر من ص ١٢١ ـ ١٤٩ تعليق الارسوزي على رسالة المنقذ من الضلال للغزالي
(٥) ـ نفس المصدر ص ١٣٥

ولقد نبّه الإسلام إلى خطر الانزلاق نحو الزهد ، في الآية الكريمة : « قل من حرّم زينةَ الله التي أخرجَ لعباده والطيّبات من الرزق(١) . . » « قل : هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً ،؟ الذين ضلّ سعيُهم في الحياة الدُّنيا ، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً » (٢) .

فمن معايب التفكير في القرون الوسطى ، قلّةُ الاهتمام بالتجربة ، وإيثارُ أقوالِ أهل الثقة عليها (٣) وكانت النتيجة الاستسلام لكافة أنواع الخرافات(٤). فخمدت جذوة الحياة ، وتحوّل الناسُ إلى رعاع يلبسون لكل حالة لبوسها(٥)

إنَّ العجزَ عن تمييز الواقع عن المنام ، والانصراف إلى الغائب ، إنّما يدلُّ على هرم الحياة (« هرم » من « هر ») وأما الشّباب (و الكلمة من « شبّ » الغصن) فيمثّلُ بصيغةالمضارع الصّيغةَ التي ينزعُ فيهاالحاضر للمستقبل.ولوقورنتْ صيغة المضارعِ بالماضي .لدلّتْ على أنَّ حدْسَ العربِ حدسُ شبابٍ دائم . صيغة الماضي : ضرب ، أبسط شكلاً من صيغة يضربون المكتنفة بالسّوابق واللواحق دلالةً على اهتمام الذهن العربي بالمستقبل وإيثاره إيّاه إلى الماضي(٦)

وأخيراً يرى الأرسوزيّ أنَّ التحوّل قد نتجَ عن موقفِ العرب من الحياة، ومن الطبيعة التي تمدُّ الحياة بمقومات كيانها ، أهملَ العرب الحياةَوأعرضوا عن الطبيعة ، فكان من جرّاء ذلك أنْ ضمرت نفوسهم وتقلّصت العواطفُ حتى أمستْ على حدود الغريزة (٧) ولما ضمرت النفسُ لم تعدْ تقوى على حمل

---

(١) ــ الاعراف ٣٢
(٢) ــ الكهف ١٠٣ ــ ١٠٤
(٣) ــ المجلد الخامس ص ١٤١
(٤) ــ المجلد الخامس ص ١٦١
(٥) ــ المجلد الخامس ص ١٦٥
(٦) ــ نفس المصدر ص ١٧٣
(٧) ــ نفس المصدر ص ٢٦٤

العواطف التي ترتفع بها إلى المستوى الذي تُدْرِكُ منه بنيان المجتمع . لقد أصابَ الناسَ عمهٌ في البصيرة . فالإنسان يدركُ بنيانَ المجتمع في بصيرته لابحواسّه . وإنّ مايرفعُ بالبصيرة إلى مستوى الوعي ، الهمّةُ والعواطفُ المشبوبة في زَهْوِها(١) وبعد ذلك ، أفَمَنْ غريبِ الأمرِ أن يبقى العربيُّ منزوياً منطوياً على نفسه في قوقعةٍ من التقاليد والغرائز ؟ عندئذ أصبح كلُّ جديدٍ بدْعةً تهدّدُ كيانَ المجتمع وتُخلُّ بنظامه.هكذا شمل التخلفُ جميعَ مظاهرِ حياتنا، في القرون الوسطى السياسية وغير السياسية ، فسرنا في الخطّ المعاكس للحياة ، ومنْ دعا إلى الماضي فاتَهُ الحاضر الذي يحمل بذور المستقبل . ومن هنا كان شعار الماضي متّصفاً بالرجعيّة والتشاؤم في ذلك الوقت ، على عكس شعارِ الحضارة الحديثة المتّصفِ بالتفاؤلِ بمستقبل أحسن فأحسن (٢) .

٢ – الإحاطة بالمرحلة التاريخية الرّاهنة ، من حيث هي علمٌ وصناعة ، إقتصادٌ وسياسة .

يرى الأرسوزيُّ ، فيما إذا أردنا الأخذَ بأسباب الحضارة المدنّية ، فعلينا أنْ نعرفها في مقوماتّها الأساسية ، ففي الحضارة تتلازم المعرفةُ والعملُ .

يُجْمل الأرسوزيّ بكلمة حضارة –كما رأينا، المدنّية – والثقافة،فيخصّ بالمدنية بالأوائل المقتبسة عناصرَ بنيانّها من الطبيعة ، بقصد التأثير فيها ، كالسّيارة والهاتف والطيارة ، ويخّص بالثقافة جملةَ الرموز التي تدلُّ على معانٍ إنسانية، أيْ بكلّ ماينبثقُ عن النّفس ثم يعود فيشترِكُ في إنمائها كاللّسان والفنّ والتّشريع (٣) ، وإنّ مرتبة الأمة في الحضارة تتعيّن بمدى تنوّع نقاط ارتباطها

---

(١) – المجلد الخامس ٢٦٦
(٢) – المجلد الخامس ص ٢٦٨ .
(٣) – المجلد الثاني ص ٢٣ راجع المجلد الرابع ص ٤٤٨، – ٤٥٢ راجع ص ٤٠١ من نفس المصدر

بالطبيعة ، روابطُ تُخْضع بها الحوادثَ لمشيئة أبنائها ، بمدى سبْرها أغوارَ الحياة ودعْمها الأجيالَ في صبوتها نحو المثل الأعلى(١) . وللحضارة المعاصرة وجهتان : وجهةٌ إنسانية ، وأخرى طبيعيّة ، فالوجهةُ الطبيعية تقوم على العلم والصّناعة ، والوجهة الانسانية تتلخّص بكلمة ديمقراطية(٢) . مجال الانسانية الوجدان ، ومجال الطبيعة العقل (٣) في الحضارة تتلازم المعرفة والعمل (٤) .

والعلمُ وإنْ كان يعني في الحدْسِ العربي الشعورَ بالشيء ، وفي الحضارة المعاصرة يعني علاقةً أكيدةً ثابتة (٥) ، فهو يفسّر الحوادثَ الطبيعية بالقانون(٦). والقانون هو النسبة بين حادث وحادث (٧) وإذا كان ثمّة صعوبةٌ في فهم بعض العلوم ، فإنّ السبب في ذلك يرجع إلى الدقة والتجريد (٨) وهكذا فإنّ العلم ينسّقُ الأفكارَ وينظّمها ويحوّل الذهنَ من الخمول إلى النموّ ، فيرجع بوحدانية الحقيقة ، من التشتت بالآراء إلى الانسجام (٩) وهكذا يوفّقُ العلم (بين الأذهان توفيقاً ينتج عنه التجانس والانسجام بين الناس رغم الاختلاف بين الأقاليم والتقاليد) (١٠)

يقوم العلم الحديث على العلاقات الثابتة بين الحوادث وإيجاد المُعادلِ الرياضي لهذه العلاقة(١١) . وهو ينزعُ عن الأشياء هالتّها السحريّة الغيبية،

---

(١) ـ المجلد الثاني ص ٤٠٢
(٢) ـ المجلد الخامس ص ٢٨٠
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٢٣٨
(٤) ـ المجلد الثاني ٢١٨
(٥) ـ المجلد الرابع ص ٧١ - ٣٧٢
(٦) ـ المجلد الثاني ص ٤ ٥
(٧) ـ المجلد الثاني ص ١٤٢
(٨) ـ المجلد الثاني ص ١٤٢
(٩) ـ المجلد الثاني ص ٤١
(١٠) ـ المجلد الثاني ص ٤٢
(١١) ـ المجلد الثاني ص ٢٩٧

ويجعل الطبيعة ثقافةً للعقلِ ، بحيث تبدو الطبيعةُ والعقلُ وكأنهما مظهران لنفس الحقيقة (١) . وهكذا فإنَّ العلمَ يهدف إلى غايتين : إحداهما نظرية والأخرى عملية ، الأولى تهدفُ إلى إيضاح الحوادث وإرجاعها إلى قوانين ، ومنها مبادئ معقولة ، والثانية تهدف إلى جعل الطبيعة ملائمةً أكثر فأكثر لنموّ الحياة ، وازدهارها (٢) . أما الصناعة فهي من الأمم بمثابة (الإكسير) من الحياة (٣) فهي تؤلف بين الجماعة بالمصلحة ، وتدعم انسجامَ الأذهانِ في ميلها إلى القيام بالأعمال المشتركة(٤) . وتقوم على الآلة ذاتِ الأدوات المتلازمة(٥) . ويرجع الفضلُ لها بأنْ أصبحت الأرضُ مجالاً حيوياً للانسان(٦) ، تميزت بتوزيع العمل بين العمال وبلوغ الاختصاص غايته من السرعة والاتقان ، بحيث نتج نموٌّ في الثروة العامة ، وارتفاعٌ في مستوى المعيشة(٧) ، فأصبحت المدنيّة مجموعةَ الآلاتِ التي تُمكّنُ الإنسان من البيئة ، وتُخضعُ ظروفها لمشيئته ، فمن الآلات البيتُ والطاولةُ والتختُ والسيارة والطيارة والهاتف والراديو والبرق وغيرها . هذه الآلات تقوم على عناصرَ ماديّة مقتبسة من الطبيعة بقصد التأثير فيها . وإذا كان ترتيب هذه العناصر يستلزمُ معارفَ متعلّقةً بالطبيعة تمَّ اكتشافها خلال أجيال عديدة ، فإنَّ استعمالَ الآلاتِ ، الاستعمالَ الذي يزيدُ من سيطرة الإنسان على الطبيعة ، مستقلٌ عن الزمن . أي الوقت الذي يحتاجه الطفل لتعلّم استعمالِ الهاتف أو الجلوس على الطاولة . كلنا سيشهدُ مرحلةَ تحوّل الجماهير من المستوى البدائي إلى مستوىً رفيع في الحضارة بتأثير (الترانسيزستر) (٨) أمثلةٌ عديدة في

---

(١) ـ المجلد الخامس ص ١٦١
(٢) ـ المجلد الخامس ص ١٨
(٣) ـ المجلد الخامس ص ١٩
(٤) ـ المجلد الثالث ص ١٦٨
(٥) ـ المجلد الثاني ص ٢٩٧
المجلد الثاني ص ٧٠
(٦) ـ المجلد الثاني ص ٤٥
(٧) ـ المجلد الثاني ص ٤٤
(٨) ـ المجلد الخامس ص ٢٢٥

التاريخ تدلُّ على استقلال المدنيّة ، في انتشارها ، عن الزّمن (١)

وبناء على ماتقدم يرى الأرسوزيّ أنّ العلمَ والصناعةَ القائمة عليه ، هو وسيلةٌ لخلق الانسجام بيننا وبين العصر الحاضر ، فإذا ماوُجدَ العلمُ وأقيمتْ عليه الصناعة ، فقد ضَمنَ المجتمعُ لأعضائه حياةً مطمئنةً قوامها الحقُّ ، والعدالة . والأمم التي نقلت لغيرها مستقبل الحضارة ، ليستْ ، هي الأبْعَدُ مجالاً من العلم والصناعة (٢) . هكذا فإننا ، نحنُ العربَ ، إنْ تنبّهنا إلى الآراء العامة في هذه الحضارة ، فإنّ يقظتنا لن تستوفيّ شروطَ كيانها ، مالمْ نستكمل شروطَ نهضةِ صناعتنا ، إنّ مثلّنا في هذه المرحلة التاريخية أصبح كمثل سَطيحٍ الكاهن في الجاهلية ، فرجاحةُ العقل وكمالُ الحواسّ لا يمكّنان صاحبهما من التأثير في مجرى الحوادث إذا كان هيكله غضروفيّاً (٣) فبالعلم والصناعة يبني الإنسان هيكَلَه ،

ونحن ، إذا كنّا نشترك مع العالم في تجربته الكونيّة ، وإذا كنّا نستفيدُ من معرفةِ أعلامِ العلم الكونيّة ، فإنّنا نشترك مع أجدادنا في التجربة الرحمانية الإنسانية ، ولذا فإنّه من أولى واجباتنا ، أنْ نُنشيء بالعلم قاعدةَ فكرنا سليمةً وأنْ نبني بالصناعة قاعدةَ حياتنا مشيئةً في الطبيعة ، ولكنْ ، كيف يُمكن أنْ نحقّق هذا التقدم ، ونرتفع إلى هذا المستوى ، بعد هذا الحدّ الذي وصلت الأمور إليه ؟

إنّ الأرسوزيّ لم يكن بإمكانه أنْ يتصوّر قيام دولة عربية واستمرارها، إلا إذا كان الجمهورُ حرّاً بحرية كاملة بإبداء الرأي في كافة الشؤون ، وبالاقتراع

---

(١) ـ المجلد الخامس ص ٢٢٦ راجع ٢٢٦ ـ ٢٢٧ من نفس المصدر
(٢) ـ المجلد الثالث ص ١٤٧
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٤٥ .

المباشر على ممثّليه . ولهذا كان يدعو إلى تسْييس الجماهير إذْ لابدّ من ديمقراطية الحكم ، لأن الديمقراطية عنصر أساسي من عناصر الحياة ، ولكي يكونَ الانسانُ إنساناً بكلّ معاني وجوده ، لابّد أنْ يتمتع بأوسع قسطٍ من الديمقراطية . وحتى تعطي الديمقراطية ثمراتها اليانعة في تكوين الروح الإنسانية وإنمائها ، لابّد أنْ يزول نظام الاستغلال من الأساس ، وأن يعيش المواطنون في ظلّ نظامٍ تتكافأ فيه الفرصُ على أفضل وجه(١) . والأرسوزيّ ، الذي آمن بأمة العرب ، وكافح من أجل وحدتها ، أجدرُ من يستطيع إلقاءَ أضواءٍ كاشفةٍ على الديمقراطية بمفهوميها : النظريّ (الفلسفي) والعلمي (السياسي) . مقدّماً بذلك دليلاً نظرّياً وعملياً ، للجيل العربي الصاعد الذي يعمل لتكوين مجتمع عربي موحد فاضل(٢) .

وكلمة ديمقراطية استعارها روّادُ الفكر الحديث من اللّغة اليونانية ، وهي مستحدثةٌ بالأصل من كلمتَي (ديمو ، قراطية) وتعني ، بحسب تركيبها ، حكمَ الشّعبِ نفسهُ بنفسه . ونحن نرى أنّ كلمة جمهورية تعني معنى كلمة (ديمقراطية) المستحدثة من : (جم) «الجمّ الغفير » و « جهر» وتعني معنى كلمة « ديمقراطية» إذْ تعني الجماعة التي تعلن عن عزمها بصورة صريحة(٣). والاختلاف في تلوّنِ المعنى بين كلمتَي « جمهورية » و« ديمقراطية » يرجع إلى الاختلاف في البيئة بين العرب واليونان . فهؤلاء يشفُّ تفكيرهم بالتأمّل في الأشياء الطبيعية ، والمعرفة عندهم تستقلُّ عن العمل . وأولئك تتجه تأمّلاتهم إلى الأمور الوجدانية ، وعندهم تنزع المعارف الانسانية حيّةً إلى العمل(٤) .

---

(١) ـ المجلد الثالث ص ٤١٧ .
(٢) ـ المجلد الثالث ص ٤١٨ .
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٢٣٥ راجع المجلد الرابع ص ١٨١ .
(٤) ـ المجلد الرابع ص ١٨١ راجع ٤٣٣ من نفس المصدر .

ومدلولُ كلمة ديمقراطية ، يختلف بين الأمم ، فكلٌّ منها يسلك طريقَ عبقريته الخاصّة (١) . والديمقراطية مرّت في مرحلتين من تكوينها ، قديمة وحديثة ، المرحلة القديمة في أيام اليونان حيث كان المواطنون يجتمعون في أوقاتٍ معينةٍ وفي مكانٍ محدد فيقررون الشؤون العامة ، فيشارك كلٌّ منهم في إقامة صرح الدولة مشاركةً مباشرة .

وفي المرحلة الثانية من تكوين الديمقراطية ، قام النظام النيّابي في الحكم ، مقامَ الحكم المباشر ، بمعنى أن الدولة أصبحت ذات طابع قومي ، يشمل تعدادها الملايين منتشرةً في أرجاءَ واسعة،ولذلك لجأ ذوو الميول الديمقراطية إلى إدارة شؤون الدولة بواسطة نواب ينوبون عن الجمهور في إقرار سياسة الدولة ، على أن يلتزم النواب السير بمقتضى مشيئة جمهور الناخبين . (٢) .

والديمقراطية هي الوجهة الإنسانية للحضارة المعاصرة (٣) .

تستند إلى هذه المسلّمة : النفس تنطوي على مقوّماتها ، على عقل مؤهلٍ لمعرفة الحقيقة ، وعلى وجدان ذي صبوة إلى الفضيلة ، والبشر(٤) .وهكذا فهي، اتحادٌ بين العقول ، واشتراكٌ بين القلوب في الخير المتجليّ في الوجدان ، وعلى هذا الاشتراك في حدس الخير العام ، يقومُ مبدأ المساواة بين المواطنين ، وهو المبدأ الذي شُيّدتْ عليه الحياة الاجتماعية السياسية في الحضارة المعاصرة(٥). هكذا بدأ الطبع الانساني في الفلسفة التي قامت عليها الديمقراطية الحديثة ، منطوياً على مقوّماته انطواءَ الحياة على الغرائز . ومإنْ بدا العقلُ مؤهّلاً لمعرفةالحقيقة،

---

(١) ــ المجلد الثاني ص ٢٠١ .
(٢) ــ المجلد الرابع ص ٤٣٣ .
(٣) ــ المجلد الثالث ص ٢٣٥ .
(٤) ــ المجلد الثالث ص ٢٣٥ راجع ص ١٩ ــ ٢٠ نفس المصدر .
(٥) ــ المجلد الثالث ص ٢٠ .

والوجدانُ ذا صبوة إلى الفضيلة ، حتى تحوّل الرأي العام عن نظام الولاية ، ولاية الملوك والكنيسة على العوام ، إلى نظام ديمقراطي يشترك فيه الناس على قدم المساواة في تشييد الدولة . وماإن تحوّل مركزُ الاهتمام عن الآخرة إلى الدنيا، حتى بدأت الرابطةُ الطبيعيّة بين ذوي القربى تقومُ مقامَ رابطة الإيمان المشترك(١) وهذا ماكان العلمُ مصداقاً عليه لوجهة النظر هذه ، إذْ مايبنيه العقلُ بناءً سليماً تحقّقه التجربة . وقد قامت الصناعةُ الحديثةُ برهاناً على صلاح العقل لمعرفة الحقائق الكونية ، كما قام الإصلاحُ الاجتماعي برهاناً على استعداد الإنسان لمعرفة الحقائق الاجتماعية ، وعلى العمل بموجبها(٢) هكذا نتج بأنّ الإنسان مجهزٌ بعقلٍ ، مؤهّلٌ لتمييز الحق عن الباطل ، وبوجدانٍ ذي صبوة إلى الفضيلة أمران أساسيان لحياة الجماعة في الحضارة المعاصرة هما : الحرية والمساواة(٣).

وهذا ماناضل من أجل توكيده أعلامُ الحضارة الحديثة كحقٍّ من الحقوق التي فطرعليها الإنسان(٤) . وبناء على وجهة النّظر المتقدمّة ، فقد أصبحَ من الحقّ لكلّ مواطنٍ أنْ ينظمَ سلوكه حسب مشيئته ، وأنْ يشترك مع المواطنين الآخرين في تعيين مصير الدولة . وهم وإنْ كانوا يتفاوتون باستجلاء حدْسِ الخير ، ويختلفون بالتّعبير عنه ، فإنّهم يدركونه متساويين ، إدراكهُمْ البدهيّاتِ الرياضيّة . فتنظيمُ الإنسان لسلوكه بحسب مشيئته ، وحق الناس في الاشتراك في تعيينه المصير العام ، هما ركنا الديمقراطية ، الركنان اللذان يتلخصان بكلمتي : مساواة وحرية . (٥) .

---

(١) ـــ المجلد الثالث ص ٢٢٨ راجع ص ٤٣٤ نفس المصدر .
(٢) ـــ المجلد الثالث ص ٤٣٤ .
(٣) ـــ نفس المصدر ص ٢٣٧ .
(٤) ـــ نفس المصدر ص ٣٩٦ .
(٥) ـــ المجلد الثاني ص ٧٦ ـــ ٧٧ .

ولما كانت الحريّة والمساواة ، ركني الديمقراطية ، فإنّهما ينتهيان إلى الحق ، وهما من الحق يستمدان قيمتيهما — وإذا تميّز الإنسانُ عن الحيوان بالقيمة التي يرتفعُ بها عن أنْ يكون شيئاً من الأشياء ، فذلك لأنّه يتصدّى ، بصبْوته إلى التّعالي ، عبْرَ سلسلة الحوادث الطبيعية مرتقياً نحو مصدر القيم الأخلاقية ، وإذا ماقدّسَ النظامُ الديمقراطيُّ الشخصيّةَ الإنسانية فإنّ تقديسه الحقّ المقيم في هذه الشخصية تقديسٌ للهيكل الذي يُشْرِقُ عليه المعبودُ من عليائه(١). فالديمقراطية الحديثة إذنْ فلسفةٌ ترتبط بالطبع الإنساني ، إنْ هي إلا الوُجْهةُ الإنسانية للحضارة الحديثة ، الوجهةُ التي قامت على انقلابٍ في مفهوم الإنسان للإنسان(٢) . أما دعامة النظام الديمقراطي الأولى والأساسية ، فهي الطّبعُ البشريُّ القائمُ على مبدأ الاعتراف بالحقّ ، إقرارهُ وتوكيده ، حتى إذا قصّرت الإرادةُ عن هذا المستوى ، شَعَرَ صاحبُها بالخجلِ والنّدامة . وذلك مايجعلُ تحقيقَ الديمقراطية ، كمثّل أعلى ، متناسباً مع وضوح بصيرة المواطنين في الشؤون العامة ، ومع قوّة شكيمتهم في تأييد العدالة.والبصيرة النيّرةُ والشكيمةُ الماضيةُ تستلزمان استكمالَ المرء شروطَ الحياة الإنسانية . وإلاّ فكيف يصبح المرءُ حرّاً ، ممتلكاً زمام أمرة ؟ (٣) وتلحُّ عليه الفاقةُ فتجعله عبدَ نزواته ، أوْيخضعُ لمشيئة غيره ، فيصبحُ بهذا الخضوع ، أداةً ذليلة .

إنّ الدعامة التي يقوم عليها صرحُ المجتمع الإنساني ، هي الكرامةُ ، أيْ قيمةُ الإنسان المطلقة ، القيمة التي لاتقبلُ المساومةَ ، والمجتمعُ الديمقراطيُّ ، هو مجتمعٌ قاعدتهُ الأخوّة : وقوامه المساواة والحريّة . في مجتمع كهذا فقط ، يصبح الإخوان أحراراً وأنداداً . (٤)

(١) — المجلد الثاني ص ٧٨ راجع نفس المصدر ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .
(٢) — المجلد الثالث ص ٤٣٣ .
(٣) — المجلد الثالث ص ٤٦٥ .
(٤) — المجلد الثالث ص ٤٦٦ .

أما الدعامة الصريحة والمسجلة في العرف والدستور للحكم الديمقراطي ، فهي المناقشةُ الحرّةُ ، وإنّ قاعدةَ المناقشةِ الحرّة ، تنتجُ طبيعياً من احترام مبدأ الكرامة الإنسانية . فالتّقدمُ في المجتمع يحصلُ من انطلاق العقولِ حرّةً في تقصّيها الحقائقَ . هكذا يقومُ صرح المجتمع الديمقراطي على الإقناعِ ، لاعلى الإكراه . (١) ولمّا كانت العقيدةُ تنزعُ بحكم طبيعتها إلى التحقّق ، فقد أصبحَ التعاونُ بين المواطنين ، بحسب وجهة النظر هذه ، من مقوّمات نظام الحكم الديمقراطيّ .

أقامَ أجدادنا في الجاهلية ، التّعاون على مبدأ القرابة . كما ذكرنا فتكتلوا في قبائل . وحينئذٍ تسابقوا إلى المكارم ، ولمّا عمّ الإسلام بلادَ العرب ، أخذتِ الرابطةُ تتحوّلُ من القرابة في الدّعم ، إلى القرابة في الإيمان . وحينئذ انتشرت الطرقُ الدينيّة والمذاهب عندنا . أما اليوم ، ونحنُ على عتبة حضارة طابَعُها سياسي اقتصادي ، فمن الطبيعي أنْ تنزع النفوسُ المستيقظةُ على طلعةِ هذه الحضارة إلى التكتّلِ (أي الحزب) بحسب وجهات النظر المختلفة في حل المشكلات العامة . لأن التباين في وجهات النظر ،مدعاةٌ لاستجذاء الحقّ والتّسابق على إحقاقه (٢) .

وهذا لايكون إلا في أولويّة حكم القانون ، الدعامةِ الأولى للنظامالديمقراطي وكيف تستقرُّ السلطةُ للحكام ، إذا لم يُقرَّ عرفٌ أو قانون ؟ وإنَّ الجمهور هو مصدرُ القانون ، لذلك فهو حر بتصرفه لانتخاب ممثليه ، وفي تأييدهم ، ماداموا على حقّ . وأنْ يستردَ السلطة التي خوّلهم إياها في التعبير عن إرادته، إذا هم شطّوا عنها(٣) .

---

(١) ــ نفس المصدر ص ٤٦٦ .
(٢) ــ نفس المصدر ص ٤٦٧ .
(٣) ــ نفس المصدر ص ٤٦٨ .

ولما كانت الدولة تقوم سياستُها على سلطاتٍ ثلاث ، كما يرى الأرسوزيّ : السلطةِ التشريعية ، والسلطةِ التنفيذية ، والسلطة القضائية ، كما أسلفنا في فصول سابقة ، فإنّ الحكم يكون ديمقراطياً إذاخضعتْ فيهالسلطة التنفيذية للسلطة التشريعية ، وإذا تمّ انتخابُ السلطة التشريعية من قبل الجمهور ، في جوٍّ تسودُه الحريّة . والديمقراطية تقترب من كمالها ، على قدر ما تتصرّف السلطةُ التشريعيةُ بالتعبير عن إرادة الأمة (١) . هكذا تتميز الديمقراطية . بأنّها تتيح لوجهة نظر كلٍّ من المواطنين ، أنْ تشترك في تعيين المصير ، اشتراكاً يجعل من الدولة محطّ أماني المواطنين وهم ينجذبون إليها بنسبة ماتمثّل هذه الأماني . بل هكذا يشعرُ كل من المواطنين ، بأنه صاحبُ الدولة ، يجمعُ في شخصه سلطةَ وضع القانون ، وسلطةَ تنفيذه ، يجمع السلطتين المتقدّمتين معاً . والسبيل لتوكيد ذلك (الحرية) حرّيةُ تعيين المرء سلوكه بحسب إرادته ، وحريةُ الاشتراك في تعيين سلوكِ الدولة التي هو عضو منها (٢) .

لهذا كان الأرسوزيّ يدعو إلى تسيُّس الجماهير . فالانسان والسياسة صنوان ، فمن تخلّى عن السياسة ضمرت إنسانيته (٣) .

من هنا يجب أن يهتمّ العرب بالسياسة ، لأن كلّ شيء في هذا العصر مرتبطٌ بها (٤) . هكذا ينبغي أنْ نتّخذَ من فهمنا السياسةَ ، الحياةَ قدوةً لنا ، فكما أنّ صلاحَ الطعام يقاسُ بما رافقه من نشاط ، فكذلك صلاح العمل السياسيّ يقاسُ بما ينتج عنه من قوةٍ في الجماعة (٥) . هكذا بحث الأرسوزيّ أمّهات

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٤٦٥ .
(٢) ـ نفس المصدر ص ٤٦٩ .
(٣) ـ المجلد الخامس ص ٣٣٧ .
(٤) ـ المجلد الخامس ص ٢٢٧ .
(٥) ـ المجلد الخامس ص ٣٣٥ .

المشاكل في منظور عربي ، وعمل على إنشاء رأي عام واعٍ لحقيقة القومية ، وفي الوقت ذاته قادرٍ على الأخذ بمستلزمات الحضارة الحديثة .

٣ – يرتقي الإنسان العربيُّ إلى القرن العشرين ، بالكشف عن المزْلقِ الذي أدى بالأمة إلى التخلف ، والذي مايزالُ قائماً في النفوس حتّى الآن ، إنّه هو الذي أفاد منه الأجنبيُّ كي يجْهضَ الوثبة العربية الجديدة ، ويحرِفَها عن مجراها الطبيعي ، وهذا لايكون إلاّ إذا أدخلنا تغييراً جذريّاً في الخطّ الذي سلكناه حتّى الآن ، أيْ في النيّة والقصد ، ويجدر التّشديدُ على كلمة « نيّة » لأنها واحد من مفاتيح فكر الأرسوزيّ الأساسية . ذلك أنّ المنعطفات التاريخية ، كما يراها ، ليست بالدرجة الأولى في تبديل الأفكار ، ولا في تبديل البُنى السياسيّة – الاقتصادية – ، فهذه النتائجُ ، نقطةُ انطلاقها في قصيدة المشروع الانساني :

« الإنسانُ حيث يضع نفسه » . إن تبديل خطّ الحياة « النية » الموروثِ عن القرون الوسطى ، هو الشرطُ الكليّ الذي لايمكننا ، بدون تحقيقه ، تخطّي التخلفِ ، والارتقاء ، إلى مستوى القرن العشرين . « فالاصلاحُ يبدأ بعقد النيّة عليه ، بعقد كل مواطن العزمَ على العمل من أجله . وكلمة « نيّة » في اللسان العربي ، تفيد أنّها من العمل بمثابة النواة من الشجرة « نوى نية نواة » وعمق النية يظهر في كِبر الهمّةِ ، فكأنّ النوايا من الأعمال ، كالشجرة من نواتها ، وعلى قدر ماتكون النيّة عميقةً تأتي الهّمةُ عظيمةً » (١) . وإذا اشتقّتِ العبقريّةُ العربية « النية » و « النواة » من نفس المصدر ، وكانت كلمة « نية» تدلُّ ، هي وصورتها الحسية « نوالاً » على قطبي الحياة الطبيعية والإنسانية ،

فقد أدركت الشّبه بين بروز النية في النفس وبين بروز الجنين في الرحم . وإذا هي ميّزت بينهما بالاشتقاق ، فقد فطنت إلى أنّ النيّة وحدانيّةٌ ذاتُ

(١) – المجلد الخامس ص ٢٩٨ – ٢٩٩ . راجع المجلد الثاني ص ٢٠٧ – ٢٠٩ .

بنيان يتحقق كلٌّ من تجلياتها بالعلم والعمل ؛ وأنّ النواة هي وحدةٌ حيّةٌ يتمُّ نموها باستجابة البنية على مأخذ قوتها ، البيئة ، استجابة عفوية(١) .

فالنّية ، كمعرفة ، تبقى تحت إشراف الذّكاء ، وكعملٍ ، تتّجهُ بجذورها نحو الجملة العضليةِ ، بحيث يتمّ لها استقطابُ القدرةِ المخزونةِ في الجسد استقطاباً تَنْدرجُ به في نسج الحوادث الطبيعية(٢) . من هنا يأتي دور المعرفة الإنسانية كذريعة للعمل ، وكحقيقة بذاتها تتجلّى في الكون خيراً وجمالاً ، فليس ظهورُ الأحياء ، النوعِ تِلْوَ الآخر ، على الطبيعة ، وظهورُ الثقافاتِ الواحدةِ بعد الأخرى ، على مسرح التاريخ ، إلاّ مظهراً للحقيقة المتجلّية . (٣) . وهكذا فإنّ التلازم بين المعرفة والعمل في الحضارة الحديثة ، مبْدؤه أنّ العلاقة بين العقل والطبيعة ثابتة ، فما يبنيه العقلُ تُحقّقه التجربة ، والتجربة معيارٌ لصدق المعرفة ، إنّ المعرفة المتعلقة بالشؤون الإنسانية يبدو معناها من أعماق النفوس ، فينزع إلى التحقّق ، مثلُها كمثل الفنون الجميلة . ومتى عمّت النزعة أصبحتْ رسالةً يدأب الإخوان على تحقيقها . ولمّا كانت شدة النزعة إلى العمل تتناسبُ مع وضوحِ الفكرةِ ، وكان الوضوحُ ذا علاقةٍ بالصورة ، فقد أصبحت الأصالةُ ، التي هي صدقُ مطابقةِ العبارة للمعنى ، عاملاً أساسياً في قوة الاستجابة لفهم الأوضاع العامة للعمل بمقتضاها ، (٤) ومن هنا كان تقصير المتخلفين والهجناء والدخلاء على الواجبات العامة .

هكذا يكون لأعمال الإنسان باعثان أساسيّان هما : استجلاء الغامض (المعرفة) وتقويم الاعوجاج (العمل) يتبادلان التأثير في نموّ الحضارة الحديثة على مثال التأثير المتبادل بين الحياة ورمزها الجسد (٥) .

---

(١) ـ المجلد الثاني ص ٢٠٧ .
(٢) ـ المجلد الثاني ص ٢١٢ .
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٩ ٥.
(٤) ـ المجلد الثالث ص ٤٥٥ راجع ص ١٦٧من نفس المصدر .
(٥) ـ المجلد الرابع ص ١١٧ .

هكذا أصبح العقل رائد الثقافة الحديثة ، وأصبح كلُّ ماعداه يخضع لسلطانه لتمحيصه ونقده (١) . ولما كانت خاصيّةُ العقلِ الأساسية هي الشعورُ المميز للحقيقة من الخطأ ، وكان هذا الشعور ملازماً للطبع البشريّ ، كما يظهر في ملازمته للمبادئْ الرياضية عند النوابغ والعوام سواءً بسواء ، فقد نجمَ الاعتقادُ بأنّ العقلَ موزّع بصورة متساوية بين البشر ، فياله من اعتقادٍ أعاد للإنسان كرامته بعد أن سلبه إياها الاقطاعيون والرجعيون بحجج واهيةٍ ، وبتأثير نظرة قاصرة في الطبيعة الإنسانية ، ياله من اعتقاد ثبتّ به صلاحُ آدمَ للحرية في تعيين كل منهم مصيره حسب مشيئته ، ولمساواتهم في حق تعيين المصير العام(٢)

هذا هو شرط الأرسوزيّ الأول في الإصلاح الذي يكمن في « النية » والذي بدون تحقيقه لايمكننا تخطي التخلف والارتقاء إلى مستوى القرن العشرين .

وهكذا تنمو الشخصية للإنسان العربي في نشأتها ، إذْ نحتاج إلى قدرة نستعين بها على بناء كيانها ، بالمعرفة والعمل (٣) .

إلا أن هناك شرطاً آخر ، لايقل عنه أهميّة في الواقع المباشر ، ألا وهو « تصفية الاستعمار بإزاحة عملائه عن مسرح الحياة. » فالمواطن العربيُّ يترتبُ عليه القيام بعملين ، أحدهما سلبي والآخر إيجابي . ونحن نعني بالعمل السلبي استئصالَ جذور الاستعمار عندنا ، ونعني بالعملِ الإيجابي إنشاءَ حياتنا العامة والخاصة على ضوء الحضارة المعاصرة (٤) .

إن الاستعمار والإنسانية هماضدّان ، فمن أذِنَ للاستعمارِ فقد تخلّى عن

---

(١) ــ المجلد الرابع ص ١١٧ .
(٢) ــ المجلد الرابع ص ١١٨ .
(٣) ــ المجلد الثاني ص ٢٩٩ .
(٤) ــ المجلد الخامس ص ٢٩١ راجع ص٢٧٧ــ ٢٨٣ نفس المصدر .

مقومات إنسانيته وأصبح نذلاً دنيئاً . وما من أمة قاست وناضلت من أجل طرد الاستعمار ، كما هو شأن الأمة العربية . لقد قدمت آلاف الضحايا ، وتقدم في كل يوم ، من أجل حريتها وتحقيق أهدافها . لقد أخذت الاستقلال بالدم ، وتساقط الملايين من الشهداء في سبيل تتويج هذا الاستقلال . ولكنْ هل استقرّ وضع الأمة العربية بعد هذا الاستقلال ؟ وهل تحققت الأهداف التي كانت تصبو إليها الجماهير ؟ ألمْ تبقَ العقلية الاستعمارية سائدةً في ديارنا ، وبقي أعوانُ الاستعمار الذين تبلورت فيهم هذه العقلية يؤلفون الوجاهةَ عندنا ، حتى لقد بدا عهد الاستقلال وكأنه امتدادٌ لعهد الاستعمار (١) ؟

والأرسوزيّ يدعو إلى التخلص من الاستعمار وذيوله المتمثلة بعملائه . والأرسوزي إذ يكشف التعارض الأساسي القائم في صميم الوطن العربي يخترقه طولاً وعرضاً وعمقاً ، والذي يجب إزالته فوراً ، ألا وهو التعارضُ بين الاستعمار والاستقلال . وأما التعارضات الأخرى — يمين — يسار ، رجعية — تقدمية إقطاعيون ورأسماليون من جهة ، ومن جهة أخرى مالكون لوسائل انتاجهم واستهلاكهم ، فإن هذه كلّها مشتقات من التعارض الأساسي الذي يهيمن عليها .

فالاقطاعيون هم الذين أقطعهم الأجنبي الأرض (٢) ، والرأسماليون زوّدهم برؤوس الأموال وربطهم برأسماله . إن إقامة الثروة مكانَ الأصالة ، سبب في ظهور الرأسمالية العالمية على مسرح السياسة الدولية ، تحرف الأمم عن غاياتها لتجعل فعاليتها وقفاً على مآرب اقتصادية(٣) . أما طرح المشكلة في صيغة تناقض بين يمين ويسار ، فهو طرحٌ يدلُّ على بساطة الناس ، إنْ لم يدلَّ على تضليل

---

(١) — المجلد الخامس ص ٢٧٨ .
(٢) — المجلد الخامس ص ٣٥٧ .
(٣) — المجلد الثاني ص ٥

الاستعمار لهم . إن مشاكلنا ليست اختلافاً في الرؤى بين المواطنين . أعوان الاستعمار أكثر الناس مرونة في التكيّف بمقتضى الظروف. إنهم سيسبقونك إلى أقصى اليمين أو إلى أقصى الشمال . لننظر إلى الأمور على ضوء العقل والتجربة. ماذا يبغي الاستعمار من الاحتلال السافر أو النفوذ الخفيّ إلى صميم البلاد ؟ أيبغي العنجهية أم يبغي استغلالَ البلادِ واستنزافَ خيراتها ؟ .

يعتقد الأرسوزيّ أنّ الأساس في السياسة هو الناحيةُ الاقتصادية . وعلى هذا المبدأ فإنّ أكثر الناس الذين يتضررون من احتلال الأجنبي هم الاقطاعيون والبرجوازيون ، أي مالك الأرض أكثر من الفلاح ، وربُّ العمل أكثر من العامل. وما دام الأمر كذلك فإن الإنسان يدافع عن وطنه بتأثير عاملين : الكرامة القومية والمصلحة الشخصية . ومصالح الاقطاعيين والبرجوازيين تُلزمهم بمقاومة الاستعمار بنسبة نموّ هذه المصالح ، فضلاً عن الشعور المشترك بينهم وبين الجمهور . ولكنْ إذا كان الاقطاعيون والبرجوازيون عندنا يتسابقون في الاستسلام لمشيئة الأجنبي ، فذلك يعني أنهم جنَوْا ثروتهم من الخيانة (١) .

أما التقدم والرجعية فموقفان من مواقف الحياة ، الأول يمثّل الصبا والشباب والثاني يمثّل العجز والهرم . الأول تطلّعٌ نحو المستقبل والتفاؤل في غدٍ أفضل . ويبدو النهجُ التقدميُّ في التفكير والعمل في المجتمعات التي تحمل طابعَ الشباب، فما دامت الحياة تنطلقُ في نموّها ، يحلمُ صاحبها بتحقيق الآمال والأماني . وتتحقق التقدمية في طوري الحياة أو في إنشاء البيئة أكثر طواعية لمشيئتها فأكثر ، وفي وثبتها نحو أنواع أكمل فأكمل ، تظهر في الصناعة وفي العلم الذي تقوم على معارفه الصناعة ، فالمنطلق في التقدميّة نحو مستقبل أحسن فأحسن (٢) .

---

(١) ـ المجلد الخامس ص ٣٩٠ ـ ٣٩١ .
(٢) ـ المجلد الخامس ص ٢٤٩ .

والتقدمية نقيض الرّجعية ، هذه رجْعة الحياة القَهقرى ، انعكافها وسلوكها إلى الماضي حتى الاستغراق فيه،والظاهرةُ الملازمة للمجتمع الرجعيّ هي التشاؤم . فالشعور بالعجز عن الإبداع يدفع بالإنسان إلى الاعتقاد بأن الماضي أفضلُ من الحاضر ، وأن العهد الذهبي للانسان في سالف الأزمان . كلمةٌ مأثورةٌ لأحد الحكماء تلخّص الاتجاه الرجعي في التفكير ، وهي : « لاجديد تحت الشمس، والكلُّ يتكرر » « كلُّ شيء يذهب إلى الفناء (قبض الريح) كلُّ شيء عبثٌ في عبث » (١) .

ولمّا كانت الحضارة الحديثة ذات طابع علمي ، فقد اتسّمتْ هذه الحضارةُ بالتقدمية ، وإنّ كل إلمامٍ بها ونفوذٍ إلى صميمها يحوّلانِ المجتمعَ من نهجه الرجعيّ في التفكير والعمل ، إلى النهج التقدميّ . وعلى قدر مايكون الاتصال بين أعضاء المجتمع وبين الحضارة ، بقدر ما يتّسم المجتمع بسمة التقدميّة . والحالة هذه ، فما على الطليعة إلا أنْ تنميّ من نقاطِ اتصال الجمهور بالعلوم وبمظاهر الحضارة الأخرى ،لكي يشركوه معهم في بناء الإنسانية أكمل فأكمل(٢).

وهكذا فقد شدّد الأرسوزيّ في كتاباته وأحاديثه ، كما في سلوكه على تبنّي الحضارة الحديثة في حداثاتها (العلم والصناعة) كما في بناء الدولة والمجتمع ، الملازم واللازم لهذه الحداثة . وهو لم ينسَ أبداً أنّ للعربي رسالةً تميزه ،وعليه أنْ يكون أميناً لها . فالفكر العربي ، كما عرفنا من كتابته ، وحدانيٌّ ، أصالتُه في ثقافته .

والأرسوزيّ لا ينسى أنّ ما يسميه التجربة الوجدانية هي من عالم الأمس،في حين أن الصناعة من عالم اليوم « في عالم اليوم ينطلق التأمل من التجربة الكونية

---

(١) ـ المجلد الخامس ص ٢٤٦ .
(٢) المجلد الخامس ص ٢٤٧ .

(الفيزياثية) بدلاً من الانطلاق من التجربة الوجدانية ، كما كانت الحالة في عالم الأمس (١) » .

إن العالم الحديث أخذ يقيم مفهوماً عقلياً عن الدنيا ، بدلاً من الصورة الحسية المؤيدة من قبل التقاليد الدينية ، وصفة الوجود المستعملة في كلٍ من العهدين : القديم والحديث ، تشير إلى الاختلاف في وجهة النظر (٢) . من هنا يصبحُ مبدأُ النسبيّة يشملُ الأرضَ في علاقتها بالمنظومة الشمسية ، كما يشمل الأجسام بعلاقتها مع مركز الأرض (٣) .

وهكذا فإنَّ قيامَ مفهومٍ عقليَّ ذي طابعٍ نسبي ، مقامَ الصورةِ ذاتِ الصّبوة إلى معنىً تكمّلُ به شروط حقيقتها، يزيل المعتقداتِ المستوحاةَ من النظرة القديمة والقيمَ الانسانيةَ المستندةَ على هذه المعتقدات ، كما أنه يُفْقِد الكونَ مسحته الفنية البديعة . (٤) .

أننحرفُ عن ماضينا لنعيشَ حاضر العالم وحده ؟ كلاّ ثم كلاّ ، كما يرى الأرسوزيّ . إذِ المطلوبُ هو إنشاءُ تأليفٍ آخر يستعيدُ أصالةَ العرب ولَوْحةَ قيمهم في صورة تتلاءمُ مع متطلبات المستقبل . وهذه مهمّةُ المستقبل ، اقتصرَ على التبشير بها والدعوةِ إليها . كما أنّه ، في اعتقاده ، قد مهّدَ لها السبيل . فكلُّ إنسان بالنتيجة ابن مرحلته التاريخية « فعالم اليوم يترتّب عليه رسمُ ملامح مَثَلٍ أعلى تتناسب رِفْعتُه مع فُسحةِ القاعدةِ التي تنبّه إليها ، في خلق إنسانٍ متكامل المعالم » (٥) .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٠٩ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢١٠ .
(٣) نفس المصدر ص ٢١١ .
(٤) المصدر نفسه ص ٢١٦ .
(٥) المصدر نفسه ص ٢١٧ وراجـع نفس المصدر من ص ٢٠٩ — ٢١٧ .

إن العربي ، إذا تمثّل منزلةَ أمته في المكان والزمان ، نما خياله ، فارتفع صاحبه بهذا النمو إلى آفاقٍ متعالية ، كما يرتفع الإنسان بالمنضاد إلى آفاق يرى منها الطبيعةَ ذاتَ رحابٍ . والنفسُ في صبوتها المتعالية تتفتّحُ عن مشاعرَ تغني بتلوّنها الحياةَ وتبعثُ الحبورَ والبهجةَ . وأمّا مَنِ اقتصرَ همّه على الإقليم والطائفة . . . إلخ من الأمراض الاجتماعية ، فقد ضاق خياله وأجدبت نفسه من المشاعر فتردّى في قوقعة التقاليد البالية (١) . هكذا فللحضارة طرقٌ كثيرةٌ ومتعددة ، أقصرها للاتصال بها ، في أنْ ننتصرَ على أنفسنا أولاً ، ونتخلص من جميع العفن الذي ورثناه في عهود بائدة . إنّ أعظم انتصار للحياة هو انتصارها على نفسها في إخضاعها الغرائزَ لما هو أسمى مافيها، لحكمة وجودها الخاصّ بالانسانية . وقوامُ الانسانيةِ هو : الحق ، والواجب ، والعدالة ، والكرامة، المفاهيمُ التي تتلألأ في الأفق تلألؤَ نجم الهداية (٢) ويكون هذا ، بتخلّصنا من جميع مخلفات الاستعمار وأشكاله ، ومن الطرق الاتكالية التي أورثنا إيّاها بواسطة عملائه والتي تقوم على المماطلة والتّسويف (٣) .

كذلك استخدام الآلات الحديثة ، فهذه توحي عند استعمالها بالعقلية التي عليها قام بناؤها، عقلية ميكانيكية في فهم الطبيعة . فقوّةُ الإيحاء لهذه الآلات تزداد بنسبة نفوذ الذهن إلى صميم بنائها . (أجزائها والقوانين العلمية المعمول عليها البناء) (٤) .

ومن طرق الاتصال بالحضارة الحديثة كذلك ، ممارسةُ المؤسسات العامة الخاصة بها كالديمقراطية الحديثة ، والأحزاب السياسية ، والنقابات العمالية ، والصحافة . (مع التأكيد على حريتها ، فحرية الصحافة كان لها أكبر الاهتمام

---

(١) ـ المجلد السادس ص ٣٩١ .
(٢) ـ المجلد السادس ص ٤٢٠ وراجع ص ٤١٥ ـ ٤٢٠ نفس المصدر .
(٣) ـ المجلد السادس ص ٤١٦ .
(٤) ـ المجلد السادس ص ٣٩٩ .

في فكر الأرسوزيّ) هذه المؤسسات والمظاهر توحي بالعقلية المتبلورة فيها بنسبة ما يمارسها الإنسان في ضوء الفعل والتجربة السياسية الاجتماعية (١) .

ويتم الاتصال بالحضارة كذلك لمن يفقه العلوم بأنواعها، وبمختلف الوسائل(٢) حتى تتمكن أجيالنا من بلوغ مستوى الثقافة الحديثة فييُسَّر للناشئة اللّحاقُ عن وعي ، بروح الحضارة ومقوّماتها (٣) . وإذا كانت المرحلة ، وهي ذاتُ طابع علمي صناعي ، فقد أصبحت فيها الأمم تنزع إلى التقدم بنسبة ما تحمل هذا الطابع . فالعلم والصناعة ركنان أساسيان للحضارة الحديثة (٤) .

فإصلاح الأوضاع العامة (٥) وخلق عقلية متجانسة (٦) وإعداد الناشئة على مقياس رسالة الأمة العربية (٧) ، من السبل التي ترتقي بنا إلى مستوى حضارة القرن العشرين .

* * *

---

(١) ــ المجلد السادس ص ٣٩٩ .
(٢) ــ نفس المصدر ص ٣٩٩ .
(٣) ــ نفس المصدر ص ٤٠٢ .
(٤) ــ نفسه : ص ٤٠٥ ــ ٤٠٦ .
(٥) ــ نفسه : ص ٤٢٦ .
(٦) ــ نفسه : ص ٤٦١ .
(٧) ــ نفسه : ص ٤٢٦ .



المبحث الثالث :

البعث القومي

في تحقيق الوحدة والحرية والاشتراكية

لمّا كانت القومية تعني عند الأرسوزي الكشفَ عن عبقرية الأمة العربية ، وإيجاد الجو الملائم لازدهار هذه العقلية (١) فان البعث يعني عند الأرسوزيّ ، يقظةَ الحياة بعد كبوتها ، تلك التي تتخذُ من أسمى تجليات عبقرية الأمة في التاريخ نَجَسَّمَ الأمة (٢) . إنه العودة إلى ينبوع حياتنا القومية ، إلى عبقرية أمتنا العربية ،العبقرية التي أبدعتْ مظاهر حياتنا، لغتنا ، عُرفنا ، تقاليدنا ، آدابنا وفنونّنا . فكلمة بعث ليستْ بالبدْعة ، إنها كانت شعار المرحلتين ، ففي مرحلة تطور الحضارة الحديثة ، كانت شعاراً لعهد النهضة الأوربية ، كما كانت شعاراً لعهد ظهور المفهوم القومي في القرن التاسع عشر(٣) .

فالبعث القومي ، كما يرى الأرسوزيّ ، بدأ في أوربا ببعثْ تراث الأجداد ، التراث الذي نسخته الحياة سليقةً دون تدخّل الأغيار ، (٤) والغرضُ الأولُ والأساسي له ، كان تأكيدَ استقلال الأمة بالمصير عن كل سلطان مفروضٍ عليها. وإذا كانت الشعوب المضطهدة قد وجدت في تراثها عاملاً مميزاً لها عن أعدائها ، وحافزاً لإثارةِ جمهورها ضدَّ خصومها ، فإننا نحنُ العربَ ، لسنا بحاجة لبيّنة

(١) ـ المجلد السادس ص ٩٣ .
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٢٠٣ .
(٣) ـ المجلد الرابع ص ١٩٧ .
(٤) ـ المجلد الاول ص ٢٩٥ .

نتميزّ بها عن المعتدين على حقوقنا . إن معالم شخصيتنا القومية أوضحُ من معالم شخصية خصومنا ، وإنّ لغتنا لمْ تقصّرْ عن الإفصاحِ عما يختلجُ في نفوسنا ، فلقد كان تراثنا منارةً يهتدي على شفقها الناسُ سواءَ السبيل ، وإنّ لغتنا التي هي أبلغ مظهرٍ لتجليّ عبقريتنا ، هي المستودعُ لتراثنا ، فما لنا إلاّ أنْ نعود ونحياها عن وعيٍ حتّى نبلغَ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة . فالبعثُ عندنا هو بالعودة إلى الينبوع ، إلى الحدْس المتضمَّن في الكلمات (١) . إن لغتنا على مثال الشعر ، تبعثُ المعاني حيّةً في النفوس ، وتجمع مقومات الحياة الانسانية ، الصبوّةُ إلى المثَل الأعلى ، والنزعةُ إلى ينبوع الحياة . ألا تبدو الصيغ في اللغة العربية وجهاتٍ مثاليّةً قد أدركها العقل فاستقرّ عليها ؟ (٢) . إنّ ما وجَبَ علينا ، والحالة هذه هو أنْ نبدأ بعثنا القوميّةَ ، ببعث كلامنا ، وإن نحذر على حزبنا المقدس هذا من الدخلاء على بيتنا (٣) . فكلّ ما نفتقر إليه في بعثنا هو أن نبلغَ مستوى الوعي عند أجدادنا القدامى ، أنْ نبلغ مستواهم في وضوح البصيرة وفي قوة الشكيمة . (٤) ومتى تمّ بعثُنا عدنا إلى سابق عهدنا هداةً للناس أجمعين (٥) .

فالبعث بالنسبة إلينا ، كعرب ، يعني العودةَ إلى الجاهلية ، إلى العهد الذي نسجت فيه أمتنا مظاهرَ حياتنا القومية سليقة ، عفوَ الخاطر ، ويعني البعثُ بالنسبة إلينا : بلوغنا مستوى الوعي الذي كان عليه أجدادُنا حين أبدعوا ثقافتنا (٦) . ولكي نبلغ مستوى الوعي عند أجدادنا ، المستوى الذي أدىّ إلى وضع ثقافتنا ، علينا بالعودة إلى لغتنا أبلغِ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا ، وهذا يمكننا من البلوغ الذي بلغه أجدادنا من مجد وسؤدد (٧) .

---

(١) ـ نفس المصدر ص ٢٩٧ راجع ص٢٠٣من نفس المصدر .
(٢) ـ نفس المصدر ص ٢٩٨ راجع فصل العبقرية العربية في لسانها من هذا المجلد
(٣) ـ المجلد الثاني ص ٤١٥ .
(٤) ـ نفس المصدر ص ٢٩٧ .
(٥) ـ نفس المصدر ص ٢٩٨ .
(٦) ـ المجلد الرابع ص ٢٠١٠ .
(٧) ـ المجلد الرابع ص ٢٠٢ .

فالبعث إذن يعني العودة إلى ينبوع الحياة ، الينبوع الذي تقدّم في التاريخ على ظهور موسى وعيسى ومحمد (١) . ونحن نعني بالعودة إلى جاهليتنا إحياءَ ما ينسجمُ من ذلك العهد ، مع الحضارة الحديثة ، نعني العودةَ إلى تمجيد أخلاق الجاهليين في : المروءة والنخوة والأنفة والسؤدد والعزة والكرامة ، ونعني أيضاً تمجيد الحياة ومفاتنها التي كانت مصدر إلهام شعرائنا (٢) . نحن نعني بذلك الدّعوةَ إلى الأخوة في العروبة (٣) . وإلاّ فمَنْ يفكّرُ بالعودة إلى الهودج والقوس وما أشبه ذلك من معالم عهدٍ قد جفّت فيه الحياة ؟ .

البعث إذنْ ، هو العمل على الكشف عن مقومات فطرتنا،والعمل بمقتضى هذه الفطرة (٤) .

فالأجنبي أخذ يدفع بالسّفلة إلى تشويه معالم عهدنا الذهبيّ منهلِ ثقافتنا . لم يكن ليخفى على الأجنبيّ أنّ نهضة الأمم ، إنمّا تقوم على البعث ، أي العودة إلى العهد الذي نشأت فيه معالم حياة الأمة نشأة طبيعية ، كذلك قامت نهضات الأمم الحديثة بالعودة إلى العهد الذي سبق المسيحية بالظهور . (٥)

لكنّ بعثنا لن يكونَ بعثَ فعاليّة تتناول سطح الحياة وحسب ، كما هي الحال في الأمم التي انطلقت قواها بتأثير التقدم في العلم والصناعة ، بل إنّه سيكون بعث فعالية تتجّه نحو الصميم (٦) ، بحيث يكشف معنى المرحلة التاريخية معرفةً ورسالةً ، انكشافَ إلهام الأنشودة في الوجدان شعوراً وحركة (٧) .

وبهذا نشيدُ على هدايةِ تراثنا ثقافةً إنسانيةً نامية ، تتناسبُ رفعتُها مع فُسحة قاعدة وجودنا في الطبيعة ، لأن البعثَ هو سبيلُ إنشاء هذا الصّرح الثقافيّ المدني(٨)

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٢٥٣ .
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٢٥١ .
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٢٥٣ .
(٤) ـ نفس المصدر ص ٢٥١ .
(٥) ـ المجلد الثاني ص ٢٩٥ .
(٦) ـ المجلد الثاني ص ١٣ .
(٧) ـ المجلد الثاني ص ١٠٤ .
(٨) المجلد الثاني ص ٨٥ .

فحركة البعث القومي تتعيّنُ بدراسات شؤون الحياة في دعم حجتها . هذه الدراسات تكشف عن الحياة كمعنىً بدىء يُبدِعُ تجلياته ويوجّهها وَفْقَ مشيئته . وهذا المعنى يظهر في الأنواع الحيوانية كوثبةٍ مداها متفاوتٌ مع تفاوت درجات الأنواع في السلسلة الحيوانية ، ويتجلّى في الانسان كعبقريةٍ ذات قابليات مختلفة للمدنيّة . ومرتبةُ هذه العبقرية تقاسُ بإخضاع الظروف لمشيئتها ، وطبعها الأشياءَ بطابَعها ، طابعاً يتناسب شموله مع عمق التجربة الانسانية (١) . من هنا كان شعار حركة البعث القومي : الحريّة .

ومن هنا كانت النظرة الانبعاثية تشمل الأخلاق أيضاً (٢) . وتتجلّى في وحدانية ثقافية ، عقيدتُها عند زعيم المرحلة التاريخية(٣) .

فالأرسوزيّ يعني بالبعث أنْ ينتهي كلُّ تمايز بين المواطنين ، التمايزُ الدينيُّ والعرقيُّ على السواء ، وذلك بإرجاع الجميع إلى الأصالة ، إلى الأرومة المشتركة التي هي العروبة ، فعندما يلتقي الأخوة تزكو المشاعر المشتركة ، فتجرف بفيضها أسبابَ التفرقة من ذكريات تاريخية ومن تقاليدَ باليةٍ . فالبعث ليس بحركة رجعيّة ترمي إلى إحياء التقاليد الماضية ، بل هو إحياءٌ لأصالتنا الكامنة في قرارة نفوسنا . والإحياء يعني لنا الزاويةَ التي منها نساهمُ في أداء رسالتنا للحضارة الإنسانية (٤).

هكذا يحاول البعثُ تحويلَ الناس عن المنطق الرجعيّ المفرّقِ بين الإخوان بفوارقِ الدّين والعِرف ، إلى منطقٍ تقدميٍّ يجمع بينهم على أساس الحقيقة والأمل في عالم أفضل .

* * *

---

(١) — المجلد الثاني ص ٥٣ .
(٢) — المجلد الثاني ص ٣٦٧ .
(٣) — المجلد الثاني ص ١٨٨ .
(٤) — المجلد السادس ص ٣٧ .

مفهـوم الثـورة في فكر الارسوزي

الثورة المستوفية شروط كيانها ، هي التي يتم بها انقلاب في نظام قيم المجتمع . وتقاس قوتها بمدى ما تحدث من تحويل في نظام القيم . (١) ومن أهم العوامل التي تجعل من الثورة مطلباً حياتياً حتمياً هو ذلك التباين الذي يحصل بين واقع المجتمع وبين تقاليده ومؤسساته التي رسختها ظروف تاريخية فات أوانها ، فتتصدى الطليعة التي تتمثل فيها إرادة الحياة الجديدة ، إلى إزاحة الأوضاع البالية المعيقة للتطور ، بالقوة (٢) . فثورة فرنسا الكبرى ،وهي من أبلغ الثورات في التاريخ كما يرى الأرسوزي (٣) ، وما رافق ظهور الحضارة من معطيات فكرية أعادت إلى العقل اعتباره ، أوضحت ، كلها ، طبيعة التناقضات التي أقيمت عليها الحياة ، وأكدت الغلبة لما ينسجم مع مقومات المرحلة التاريخية الراهنة (٤) . والإنسان بطبيعته يرفض التناقض . وهو دائب الحركة من أجل تقويمه تماشياً مع تطلعاته إلى ما هو أفضل وأكمل ، ولهذا كان ثورياً ،يثور على الظلم طلباً للحق ، ويثور على التناقضات نزوعاً إلى السوى الأفضل .

فالثورة ممارسة نضالية تستهدف عودة الحق إلى نصابه . ولدى التأمل تتكشف الثورة عن دعوة من الأعماق ، هي التي تحدد مدى العلاقة الصميمة التي تربط

(١) ــ المجلد الرابع ص ٢٤٧ .
(٢) ــ نفس المصدر ص ٤٢٦ .
(٣) ــ راجع ص ٢٥١ ــ كذلك الاسـلام كان ثورة ص ٢٤٧ ــ ٢٤٩ نفس المصدر .
(٤)ــ المصدر نفسه ص ٤٢٦ .

العدالة بالواجب . فالدعوة هذه ، لا تقف عند حدّ العلاقة بين الأفراد ، بل تتّسع أبعادها فتشمل نظام المجتمع بأكمله . وحين تستوفي الدعوة شموليتّها في معالجة الوضع العام تأخذ صورتّها في ما نسميه : واجب الإصلاح (١) . هكذا يبعث واقعُ الحياة المنحرفُ ، الصورة المثلى لهذا الواقع ، والصورة المثلى المتمثلة في الذهن تدعو مَنْ تجلّتْ له أنْ يستكملَ شروطَ حقيقتها بإبلاغِ الواقعِ حدَّ كمالهِ (٢) .

أليستْ كارثةُ فلسطين ، والكوارثُ التي ابتُلِيَ بها ألوفُ العرب في كافة الأمور ، وعلى جميع المستويات ، تدعونا ، على امتداد الوطن العربي ، إلى الثورة للتخلّص من الأوضاع الفاسدة ؟ وما إعلان الثورة في أي قطر من الأقطار العربية إلاّ تعبيراً عن توق الإنسان العربي للانعتاق من ربقة المفاسد ، واستجابة طبيعية للدعوة التي تضجّ في أعماقه وتهيب به أن يغسل العار الذي حاول الاستعمار أن يصمه به ، بما ابتلاه من محن وكوارث ، والتي كانت كارثة فلسطين ، أشدها إيلاماً وأكثرها فاجعة . وليس من تفسير لتلك القلاقل التي تجتاح واقعنا العربي ؛ غير هذا الشعور بالمرارة الذي يعتصر وجدانَ كل عربي بتقصيره عن تقديم الكفارة لمثل هذه الجريمة . (٣)

من هذا المنطلق ، قال الأرسوزيّ : نعم لثورة الثامن من آذار ، بقيادة الحزب الذي أسسه زكي وآمن به : (حزب البعث العربي الاشتراكي) ، مفجّر هذه الثورة ، حيث أتت بعد نضال مرير عانته الجماهير العربية ضد الاستعمار والقوى الغاشمة ، وقدمت الأمة العربية في هذه الثورة الشهداء القافلة تلو القافلة صرعى في ميادين الجهاد . لقد كانت ثورة الثامن من آذار ، بحقّ ، القدر الذي خيّب آمال الاستعمار وأعوانه (٤) .

---

(١) ـ المصدر نفسه ص ٤٢٨ .
(٢) ـ المصدر نفسه ص ٤٣٠ .
(٣) ـ المصدر نفسه ص ٣٣٤ .
(٤) ـ المجلد السادس ص ١٩ .

لقد هدفت ثورة الثامن من آذار أولاً إلى الإفصاح عن أماني الأمة العربية وصوغها في شعارات واضحة بيّنة ، ثم كان عليها ، ثانياً ، أن تخوض صراعاً سافراً بين من آمن بهذه الشعارات وبين من تاجر بها . لقد اتخذ ثوار الثامن من آذار الوحدة شعاراً ، ورسموا الأخوّة بين العرب تجسيداً للأخوّة في المصير . ولم يخفَ عنهم أنّ الاستقلال ضمانة لحريّة الفرد ، وأن هذا الاستقلال هو المجال الحيويّ للأمة ، وأنه نسبي يتناسب مع عدد المواطنين ومع مستوى صناعة الأمة .

وحين اتخذ هؤلاء الثوار من الحرية شعاراً ، فإنهم كانوا على إدراك تام بأن الحرية هي أمنية الحياة ، وأنّه في جو الحرية تزدهر الحياة وتتجدّد ، وأن بالحرية ينعم الإنسان بالفرح والمسرة .

وأما الاشتراكيّة فهي ضمانة الاستقلال والحرية ، وهي تعني بالنسبة للثورة : إنهاءَ الصراع القائم بين أبناء الأمة ، بين المستغلين وبين الكادحين ، وكيف يصبح المواطن سيّد مصيره فيسهم في تشييد صرح الدولة ، إذا هو لم يستقل في مرافق معيشته ؟ إنّ الاشتراكية العربية تعني هذا الإسهام ، إسهامَ المواطن بملء حريته ، في تشييد صرح الدولة . (١) من هذا المنظور ، كانت الثورة تعني أنْ يتحرّر المجتمعُ فيتمخّض عن حياة جديدة تصبح فيها التقاليد مجرّد ذكرياتٍ لعهد بائد . وفي ذروة تأجّج الثورة تبرز التناقضات في المجتمع على أوسع مدى في الوضوح والتحديد بين حياة توّاقةٍ لإنشاء صيغٍ جديدة تتّجلى فيها ، وبين أطرٍ بالية تحاول الحدّ من مسيرة الحياة ، وإعاقة قدرتّها ، على التجليّ والإبداع (٢) . وليست الثورة إلا نـذير انقـلاب في جدول القيم ، وإقامـة سُنن تطلّعتْ إليهـا النفوسُ مقـامَ سنن قد فات أوانها (٣) . هكذا أرست ثـورة الثامن

(١) ـ المجلد السادس ص ٢٠ ـ ٢١ .

(٢) ـ المجلد السادس ص ٩٧ .

من آذار مقوّمات اليقظة العربية ، ورادت المواكب المتوثبة للارتقاء إلى الحضارة الحديثة وأقرّت الطرق الكفيلة ببلوغ أهداف الأمة العربية(١) . لقد شقّت الثورة آفاقاً غير محدودة للعمل الوحدوي ووجّهت ضربة قاصمة للتناقضات التي شلّت في المجتمع قدرته على العمل البناء ، حين جرّدت الطبقات الرجعية والزعامات العشائرية من مهامها القيادية وأسندتها إلى أبناء الشعب أصحاب المصلحة الشرعيّين(٢). وليس بمقدور الثورة أن تؤدي رسالتها إلا بوجود الزعيم المخلص.

إنّ اغتنام الفرص لايتم باستفتاء شعبي. وليس من سبيل سوى أن ينقضّ رجل الدولة ، على أعداء وحدة الأمة ، ولنا في التاريخ عبرة ، فبسمارك حقّق وحدة ألمانيا ، وكذلك أمكن لكافور أن يحقّق وحدة إيطاليا ، ولم يكن بالأمر اليسير قيامُ أكبر دولة معاصرة تجمع شمل الشعوب السلافية ، حول موسكو ، لولا لينين وستالين اللذين ذلّلا الصعوبات التي كانت تقف في وجه السلاف(٣). «وما شأن الاستفتاء في أمّهات مشاكل الحياة؟ وماشأن إرادة الفرد في تعيين مصير الأمة ؟ . . . إنّ مقام الأمة من فوق مستوى مناقشة الارادة للأمور المتباينة ، مثل الأمة بذلك كمثل الحياة ذاتها ، فهل تخضع الحياة للمناقشة ، أم تبقى المناقشة في حدود استكمال شروط الحياة؟ مَن منا يحتمل شرودَ إحدى قريباته منطلقةً على هواها ؟ ألا نشعر بأنّ الكرامة وشرف الأسرة هما من فوق مستوى الأهواء ؟ . . ألا يشعر كلٌّ منا بواجب شدّ أزر بعضنا بعضاً للبقاء على حدود مستلزمات كرامة الأسرة وشرفها » (٤) .

إنّ خيرَ قدوة نقتدي بها في أمورنا هي الحياة ذاتها . فإذا هي دوهمت بخطر خارجي ، كظهور ضبــع في الغابــة ، أو بخطر داخلي كظهور مرض مستعص مثلاً ، حشدت قواها لدرء الخطر . والأمة ، إذا هدد كيانها عدوٌّ من الخارج أو

(١) ـ المجلد السادس ص ١٠٠ .
(٢) ـ المجلد السادس ص ٦ .
(٣) ـ المجلد السادس ص ١٨٩ .
(٤) ـ المجلد السادس ص ١٨٩ .

اضطراب من الداخل . وجب عليها أن تجمع قواها وتسلّم مقاليد أمورها إلى هيئة مختارة ، أو إلى شخص مسؤول عن مصيرها(١) .

إن الوحدانية الثقافية التي تتّجلى حقيقتها عقيدةً عند زعيم المرحلة التاريخية ، هي منظومة آمدة ذات طابع بديء ، وشريعة ذات أمدود يتساند على تحقيقها الأحفاد والأجداد . وإنّما شأن الزعيم في المرحلة التاريخية هو أن يجعل الأجيال في تساندها أنشودة حية ، أنشودةً يستجمُ من ألحانها في وحدانية تجليات المنظومة استجماماً ينبعث منه معنى المرحلة التاريخية . وإذن يصبح المعنى المنبثق من قرارة الأمة كالبركان الذي يتدافع من قلب الأرض فيشّق بتصاعده الطبقات ليخرج ماكان ضامراً فيها ، وعندئذ تحمل الأمة رسالة المرحلة التاريخية للعالم ، الرسالة التي يتجّلى فيها معنى هذه المرحلة(٢) .من هنا الاعتقاد بأن الفكرة القومية ككلّ فكرة ، يتوقف نجاحُها على الإيمان بها ، وعلى المقدّرِ على نقل الإيمان إلى الآخرين. إنّ العقيدة ، وإن كانت ذات جذور في الملأ الأعلى ، إلاأن تجلّياتها في عبارة الهيجان الطبيعية ، مثلها كمثل الجنين الذي تَنْعقدُ عليه الحياة . وإذا اشتق الذهن العربي العقيدة « في النفس » وعقد الجنين « في الرحم » فقد فطن لتلك الحقيقة . فالزعيم ينقل للآخرين الشعورَ بالروعة التي حصلتْ في نفسه لدى بزوغ الآية ، المجلى المثاليّ للعقيدة(٣) . إن الزعيم من الجمهور كالأم من بنيها ، فكما تسمعُ الأم وهي في أعماق نومها استفاقة فلذة كبدها بجوارها ، كذلك يتعاطف الزعيم مع الجمهور ، فتستجيب نفسه لأماني أمته فيصبح للآخرين بشيراً وهداية .

وإذا اشتّق الذهن العربي كلمتي : رأس ورئيس من نفس المصدر ، فقد فَطِنَ إلى أنّ الرئاسة من المجتمع بمثابة مَجْمعِ الحواسّ ومقر الرؤية معاً (٤) .

---

(١) — المجلد الثاني ص ٧٥ .
(٢) — المجلد الثاني ص ١٨٨ .
(٣) — المجلد الرابع ص ٣٦٠ .
(٤) — المجلد الرابع ص ٣٦١ .

هكذا يتحوّل الزعيمُ إلى بطلٍ بكافةِ القيم الانسانية (١) ويرتقي من شخصٍ ، إلى ذاتٍ متمتّعةٍ بالخلود (٢) . فالبطولة أصالةٌ في العمل (٣) وغايةٌ في الحياة وهي غاية الحياة (٤) . فالبطل ذاتٌ تجسّدُ الحقيقةَ الانسانية . وهو قدوةٌ ، فمن اقتدى بها اهتدى ، ومن اهتدى تفتحت في نفسه ينابيع الحكمة ، ومن تفتّحت في نفسه هذه الينابيع ارتقى حتى الآية ، بحيث يصبح مثلاً أعلى متجسّداً بشراً (٥) . وهكذا فالبطولة ليست حالةً طبيعية للبشر ، إنها حالةٌ مستثناة لا تثبتُ عليها النفس إلاّ إذا رعتْها العناية برعاية خاصة (٦) . وهكذا فإنّ الناس إذا أدركوا بالزعيم أعزّ آمالهم ، وآثروه على أنفسهم ، فلأنهم يرون فيه صورتهم المثلى التي يسيرون على هدايتها إلى تحقيق آمالهم وأمانيهم . (٧) .

هكذا ننتظرُ نحن العرب ، الزّعيم المخلّص ، ومن قدّرت له العنايةُ شرفَ تحرير الأمة ، ظلّ كوكباً في تاريخنا تستنير على هدايته الأجيال سَواء السبيل . مثَلُ البطولة في التاريخ كمثل العبقرية في الفن (البطل) يُضْرَبُ المثال ، والمثال يصبح للأجيال نجم هداية (٨) .

إن الأمة العربية تحتاج إلى الطليعة الواعية والزعيم القدوة من أجل تحقيق أهدافها التي تناضل من أجلها لخلق مجتمعها الجديد ، وتتخلص من جميع الشوائب التي اعترضت طريقها النضالية من أجل تحقيق رسالتها .

---

(١) ـ المجلد الاول ص ١٨١ .
(٢) ـ المجلد الاول ص ١٨٢ .
(٣) ـ المجلد الاول ص ١٨٢ .
(٤) ـ المجلد الاول ص ٢٧١ .
(٥) ـ المجلد الاول ص ٩٢ .
(٦) ـ المجلد الثاني ص ١٥٩ .
(٧) ـ المجلد الثالث ص ٣٢ .
(٨) ـ المجلد السادس ص ١٩٠ .

نظرية الأرسوزيّ في السياسة :

سبق وألمحنا في الباب الأول من هذه الرسالة إلى أنّ الأرسوزيّ كان مؤسّساً لحزب سياسي هو حزب البعث العربي الاشتراكي ، وأن الأرسوزي رأى في هذا الحزب تحقيق أماني الأمة العربية وأهدافها.ولابدّ لنا ، قبل البحث في أهداف الحزب ، من أنْ نطلع على مفهوم الحزبية عندالأرسوزيّ. فالسياسةُ عند الأرسوزيّ تعني ، تعريةَ الواقع والكشف عن زيفه من جهة ، وتعني من جهة أخرى وضعَ النموذج الأكمل للدولةالعربية الموحدة. هذه الدولة التي لم يشكّ فيلسوفنا لحظة واحدةً ، رغم الوساوس والظّنون ، في أنّها سوف تتحقق عاجلاً أم آجلاً(١) . وثمة حقيقةٌ خالدةٌ بخلود العقل قالها الرجل الكبير ، بقيت وستبقى منطلقاً للفكر ، وهي أنه إذا كانت السياسة أسمى الفعاليات الإنسانية ، وأخطرها شأناً ، فلأنّها قرارٌ يولد في العقل ، وفي العقل وحده ،ويعني ذلك ، كما يفسر الأرسوزيّ السياسة بدون فكر مغامرةٌ أيّاً كانت عبقرية السياسيّ .،

والفكر بدون السياسة ليس سوى كلام فارغ ، أيّاً كانت عبقرية الفكر .

فالأرسوزيّ يقيمُ السياسةَ على الفلسفة ، ويربط العمل بالنظر(٢) . وهذا نهجٌ لم يقم به سواه في دنيا العرب الحديثة حتى الآن .

. ويرى الأرسوزيّ أن العرب أحوجُ ماتكون للتربية السياسية ، إذكاء لبصيرتهم في الأوضاع العامة ولشدّ أزر إرادتهم بشكيمة ماضية (٣) .

والأرسوزي يرى أن الشيوعية أهملت أمرين أساسيّين هما : الاستعداد عند الإنسان ، ونزوع هذا الاستعداد إلى استكمال شروطه بالمثل الأعلى .

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ١ .
(٢) ـ المجلد الثالث ص ١٥ .
(٣)ـ المجلد الخامس ص ٢٨٣ .

وكمحصلة لهذا الإهمال ألحقت الشيوعية فكرةَ الطبقات بالديمقراطية . وفكرة إلحاق الوجدان في الطبيعة ؟ أي تغيير الأسمى بالأدنى(١) .

ويرى الأرسوزي أن تجربتنا نحنُ العرب في الحياة ، قد بدأت بالقطب المقابل لما بدأت به الشيوعية ، بدأت من حيث تبدو الحياة إبداعاً وحرية . وأن اسمنا يدل على تجربتنا . . . فكلمة « عرب » تعني الإبانة والإفصاح : « أعْرَبَ » المرء عن نفسه : أفصحَ وأبانَ . وكلمة « عرب» نفسُها استحدثت من « عرّ » بمعنى : صاتَ ، « عرّ » الظّبي : صات : وهكذا اختار أجدادنا اسمهم من الصفات التي يتميز بها الإنسان عن الأحياء الأخرى ، من صفة النطق ، الكلام ، وإذا كان أجدادنا يميزون أنفسهم عن الأقوام الأخرى ، فقد كانوا ينعتون هؤلاء بالعُجْمِ ، لما بيننا وبينهم من اختلاف في أداة البيان ، وهل من وسيلةٍ أبعدُ أثراً في بلوغ الحرية والاستزادة منها من اللغة؟ إلاّ أن تجربتنا في الحرية كانت على غير ماكانت عليه تجارب الآخرين . فتجربتنا اختيار (من الخير) واصطفاء (من صفاء الفطرة) . فضلاً عن معنى الانطلاق . لقد كان أجدادنا يدركون حدساً في الحرية طريقَ الحياة ، في صعودها من الأشكال البدائية إلى الانسان الذي هو غاية مُرْتقاها . وهكذا تجلّت تجربتهم في الحرية ، مشيئةَ العناية كواجب ورسالة(٢) .

هذا مارصده الأرسوزيّ اتجاهاً عربياً سليماً . فهل كان الواقع يؤيد ذلك للتجربة الحزبية في الوطن العربي ؟

فالأحزاب كثُرتْ وتلوّنت عندنا(٣) ولكن ماهو شأنها ؟ أهو إلهاءُ الناس عن رؤية المشاكل العامة ، أمْ هو حلٌّ هذه المشاكل بطريق ممارسة السلطة(٤)؟

---

(١) ــ نفس المصدر ص ٣٩٩ .
(٢) ــ نفس المصدر ص ٣٩٩ ــ ٤٠٠ .
(٣) ــ المجلد الخامس ص ٢٨١ .
(٤) ــ المجلد الثالث ص ١٣٣ .

لقد تطرقت إلى هذا البحث في فصول سابقة ، ولاأجد حاجة هنا إلى العودة .

لقد كانت الأحزاب عندنا ، والتي كان لها الطابع الإقليمي والعرقي والطائفي والأممي . كانت قناعاً لأعوان الاستعمار يدرأ عنهم تهمة الخيانة والتجسس(١).

ووسيلة لمحاربة الوحدة القومية(٢) لقد تقنعت الأحزاب بالعروبة . وكان شأنها إلهاء الناس عن رؤية المشاكل العامة . واقتصر عمل القادة فيها على ملاحقة الدعاوى في دوائر الحكومة ؟ فأمدهم ببعض النفوذ عن طريق حل المشاكل الخاصة ، وذلك بواسطة أعوانه في دوائر الحكومة ، فأصبحوا كالأشجار التي اجتثت جذورها ، فلم يبق لها من مدد سوى ماتتلقاه أوراقها من رذاذ ، وإنهم مغفلون حيث لم يفطنوا إلى مدى الخطورة المترتبة على أمر إقامة الالتماس والوساطة مقام الحق وتكافؤ الفرص(٣) .

لقد فقدوا بهذا المسلك ثقة المواطنين وثقة الأمة بهم . وعلى أي مستوىً من الضعة يكون من فقد ثقته بنفسه وبالحق ؟ لقد كان أولى بهذه الأحزاب أن تعرض القضايا على الجمهور وتشركه معها في النضال إذا صدقت مزاعمها بأن لديها النوايا الصادقة من أجل خلق التجانس بين القيادة والشعب ، أسوة بجميع الأمم ، (٤) ولذلك فقد أخذ الرأي العام يتردد بين الاستفزاز والقرف من هؤلاء ، إضافة إلى إغراق الأمة بطائفة تمظهرت بأحزاب من نوع خاص(٥)

زادت الأمة تفككاً وخراباً . لقد فرض هذا الواقع على كل مواطن أن يؤدي واجبه في استئصال شأفة أمثال هؤلاء من ذوي العقلية المتبلورة في عهد الاستعمار وأدرك الشعب أن الوقت قد حان لأن يمج من صفوفه هؤلاء المهرجين المبرقعة

---

(١) ـ المجلد الثالث ص ٤٣ .
(٢) ـ المجلد الثالث ص ٤٦ .
(٣) ـ المجلد الثالث ١٣٣ ـ ١٣٤ .
(٤) ـ نفس المصدر ص ١٣٥ .
(٥) ـ نفس المصدر ص ٢٧٣ .

أقنعتهم من متنافر الألوان (١).

لقد اعتمد كل من هذه الاتجاهات فلسفة يقوم عليها ، ومنهجاً يسلكه في تحقيق أغراضه وتمثّل الغرض الأعمّ في تنظيم الدولة من وجهة نظره الخاصة(٢)

أما الاتجاه الدّيمقراطي ، وهو الأوّل في الظهور ، فقد حدّد غرضه ، بإقامة العلاقة بين الفرد والدولة ، على أساس أن الدولة مؤسسة إنسانية يشترك في تشييدها جميع المواطنين . فأقرّ مبدأً أن الجماعة مصدر السلطان ، وأنّ الأفراد — وهم أعضاء في الهيئة الاجتماعية — إخوانٌ مفطورون على المساواة والحرية .

أما الاتجاه القومي فكان بعثاً لرابطة العشيرة على مستوى العصر .

وشعار هذا الاتجاه هو « ايجاد مجتمع تتحقق فيه عبقرية الأمة . » .وبحسب وجهة النظر هذه ، تكون الدولة صورة الأمّة المستفاضة . وإنّ إرادة الفرد تكتسبُ في القدسية بنسبةِ ماتَصْدُقُ في التّعبير عن المثل الأعلى ، الذي هو آية الأمة وحقيقتُها .

أما الاتجاه الشيوعي ، فينزع إلى ايجاد مجتمع يقترب فيه الناس من المساواة في شروط الحياة ضمن حدود الإمكان . وشعار هذا الاتجاه هو تنظيم نضال المنتجين ضد الاستغلال والمتطفلين من ذوي النزعة الاقطاعية الاستعمارية(٣) .

ويرى الأرسوزيّ أن لكلٍّ من هذه الاتجاهات المتقدمة دواع لظهوره . فالاتجاهِ الديمقراطي كان نتيجة طبيعيّة لاكتشاف ماهيّة الإنسان . فحين شاع الاعتقاد في القرون الوسطى بأنّ الإنسان قاصرُ العقل ، فاسدُ الوجدان ، قامت الدّولة على ولاية الحكام الملهمين على الرعية — . ولكن ماإنْ تبيّن بطلانُ هذا الادّعاء حتى أعيدت إلى الانسان حقوقهُ في تنظيم شؤونه (الحرية) ، وفي اشتراكه مع الآخرين في تنظيم شؤون الدولة (المساواة) . أولم يؤكد العلم صلاح

(١) — المجلد الخامس ص ٤٠٨ .
(٢) — نفس المصدر ص ٣٩٦ .
(٣)— نفس المصدر ص ٣٩٧ .

العقل لمعرفة الحقيقة ؟ أولم تكشف دراسة الشؤون الإنسانية عن وجدانٍ ذي صبوة إلى الفضيلة ؟ .

وللاتجاه الشيوعي أيضاً دواعيه . إذ لمّا قامت الأمم ، الواحدةُ تلو الأخرى ، تنفضُ عنها ماقد بنت الإقطاعيّةُ والكنيسةُ معاً من نظام اقتصادي سياسيّ. وعن هذا الانقلاب في الحياة العامةنشأت الدعوةُ إلى إقامة نظام آخر يحقق رجاء الإنسان ، وكانت الشيوعية استجابةً من الاستجابات العديدة لهذه الدعوة .

استجابة اشترك في نسجها حدَثان رافقا ظهورها : الصناعة الحديثة ، وتقدّم المعرفة في مجال الطبيعة . ونعني بالصناعة الحديثة تلك التي طرحت على بساط البحث مشكلةً خطيرة ، هي الاختلاف بين العامل وبين رب العمل على الحصة من الانتاج . ومن هنا نشأت فكرة الطبقات،والنزاع فيما بينها على سلطة الدولة ، ويرى الأرسوزيّ أنّ التقدم الذي أحرزه العقل في تطبيق المنهج العلمي على دراسة الطبيعة في الفيزياء والكيمياء ، قد بعث الرجاء عند المصلحين في الحصول على تقدم مماثل في الشؤون الاجتماعية، فيما لو نهج العقل هذا المنهج ذاته في دراسة الطبيعة . ومن هنا نشأ التعلق بمبدأ المساواة في الشيوعية ، كما نشأ المبدأالمادي(١).

وأمّا اليوم ، ونحن على عتبةٍ حضاريةٍ حديثة طابَعُها سياسي واقتصادي فمن الطبيعي أنْ تنزعَ النفوسُ المستيقظة على طليعة الحضارة إلى التكتّل (أي التحزيب)بحسب التباين في وجهات النظر المختلفة إزاء حلّ المشاكل العامة(٢) .

إن الدولة تنمو بتبادل وجهات نظر المواطنين وخبراتهم ، في جوّ تسوده الحرية والمساواة ، كما تنمو بتبادل الخبرات العلمية والصناعية بينها وبين الأقوام الأخرى . وإنّ العزلة والاستبداد يؤديان إلى إيقاف التطور في الحياة العامة والخاصة . (٣) وبما أن الديمقراطية الحديثة تقوم على مبدأ : (لكلّ مواطنٍ

---

(١) ــ نفس المصدر ص ٣٩٧ ــ ٣٩٨ .
(٢) ــ المجلد الثالث ص ٤٦٧ .
(٣) ــ المجلد الثالث ص ٤٢٧ .

الحقّ في تعيين مصيره ، وفي الاشتراك مع إخوانه بتعيين مصير الدولة) لهذا فإن المواطن لايستطيع أن يمارس ذلك ، مالم تتوفر له الحرية في الإفصاح عن رأيه في القضايا العامة ، والحرية في دعوة المواطنين الآخرين إلى دعم رأيه فيها . وعلى هذا فإنّ من مستلزمات حق تعيين المصير حرية تأسيس الأحزاب(١). ذلك لأن حرية المناقشة ومايتنتج عنها من نموٍّ في الخبرة ،يكفلان إقامةَ مجتمعات سليمة (٢) . ويرى الأرسوزي أن الاتجاهات الحزبية في المرحلة التاريخية الراهنة تتوزع في ثلاثة اتجاهات حزبية :

١ — الديمقراطية ، ٢ — القومية ، ٣ — الشيوعية .

منطلقات البعث العربي عند الأرسوزي :

ينتج مما تقدم أن للاستراتيجية الأرسوزيّة في أساسها الأول الفلسفي وجهين متلازمين : « الأول سلبي ويقوم على تطهير الوجود العربي من رواسب الاستعمار والتخلف ، والثاني هو الوجه الايجابي ، تبرزُ فطرةُ الشّعبِ السليمة ، أي يبدو البعث في حقيقته كممثل لصبوة الشعب العربي إلى تأليف دولة واحدة تجمع شتّات العرب ، وتضعهم في مستوى الحضارة الحديثة»(٣). فالبعث والوحدة العربية ، في نظره ، اسمان لمسّمىً واحدٍ (٤) . من هذا المنطلق ، ومن خلال هذا الواقع ، وبهذا الإيمان ، أسّس الأرسوزيّ حزب البعث العربي الاشتراكي.

والأرسوزيّ إذْ يعني بالبعث العودةَ إلى ينبوع حياتنا ، حيث عبقريّةُ أمتنا هي الينبوع الذي تقدّم في التاريخ على ظهور موسى وعيسى ومحمد ، فهو يعني الوحدة إلى الأخوة في العروبة(٥) ، كما أسلفنا . وهو يرى أن للحزب مهمتين أساسيتين : أولاهما ثقافية ، والأخرى سياسية ، فأمّا المهمة الثقافية

(١) — المجلد الثالث ص ١٩ .
(٢) — نفس المصدر ص ٤٢٨ .
(٣) — المجلد السادس ص ٥ .
(٤) — المجلد السادس ص ٤ .
(٥) — المجلد الرابع ص ٢٥٣ .

فهي الكشفُ أولاً عن عبقرية الأمة العربيّة من خلال المظاهر التي عبّرتْ بها عن وجهة نظرها في الحياة ، وثانياً الكشف عن مقومات الحضارة الحديثة وتعيين اتجاه تطّور هذه الحضارة ، وثالثاً إيجاد الانسجام بين العبقرية العربية وبين مقتضيات الحضارة التي تكتنفنا وتغمرنا بمنتوجاتها ، حتى إذا ماتمّ لنا ذلك زهت الحياة وازدهرت باستكمالها شروط كيانها ، فأصبح كلٌ منا ذاتاً ، مبدعاً فناناً . إنّ مثَلَ المصلح الاجتماعي كمثَل المزارع ،هذا يعدّ الشروط الملائمة لنمّو البذرة ، وذاك ينظم الظروف التي تؤدي إلى ازدهار الحياة في الفرد وفي الجماعة (١) .

وأما المهمة السياسية للبعثيين ، فهي إقامة صرحِ دولةٍ عربيةٍ تجمعُ تحت رايتها شملَ العرب قاطبة (٢) وهذا يستوجب طليعةً عربية تعمل من أجل إعادة أمتها إلى موكب الحضارة(٣) وتعمل على رفع مستوى الوعي عند الجمهور وجعله متحكماً في مصيره . وصاحب الكلمة الأولى . إضافة إلى إعداد المواطنين كبناة للدولة المنشودة ، مع إعداد الوسائل التي تجعلهم يقتلعون الحواجز التي أقامها الاستعمار وعملاؤه بين الأخوة في العروبة(٤) .

ولمّا كانت الحضارة تقوم على العلم والصناعة ، فقد أصبح واجب الجميع الاقبال على العلم والصناعة إقبالاً واسعاً وبلا تحفّظ .

ومتى رسخت قاعدةُ حياتنا متينةً واسعة بواسطةالعلم والصناعة تمكّنا من المساهمة في سير الحضارة من وجهة نظر أمتّنا ، وتمكّنا في الوقت نفسه من استجلاء عبقرية أمتنا(٥) . فإذا كان للحزب هاتان المهمتان ، بدليل أن كلمة « بعث » نفسها تفيد ذلك . فكلمة « بعث » تفيد الكشف عن العبقرية العربية من جهة ، وإيجادَ الانسجام بين هذه العبقرية والمرحلة التاريخية ، من جهة

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٢٠٥ راجع المجلد السادس ص ٢٦ ص ٣٢ .
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٢٠٩ .
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٢١٠ .
(٤) ـ المجلد الرابع ص ٢١١ .
(٥) ـ المجلد الرابع ص ٢٦ .

ثانية.وإنعملَ البعث كحزب،يستلزمُ تعاونَ العرب جميعاً على تحقيق الأمنية المشتركة ، ومتى تمّ الانسجام بين العبقرية وبين المرحلة التاريخية ،تدفقت المشاعر من الأعماق ، وجرفت التقاليد البالية عن سطع الوجدان(١) .

ولمّا كان البعث والوحدة ، في نظر الأرسوزي اسمين لمسمىً واحد(٢) ،

وكانت أسس حزب البعث قد وضعت في عهدٍ تضافرت فيه تقاليدنا مع مشيئة الاستعمار على تجزئة وطننا إلى أقاليم وعلى توزيع أبناء أمتنا إلى شيعٍ متنافرة ، فضلاً عن العوائق بين اقليم وآخر من ديار العرب ، فقد جاء ردُّ الطليعة العربية على مشيئة الاستعمار بما تضمّنه دستورهم القوميُّ للبعث :العرب أمة واحدة ، بلاد العرب وطن لايتجزأ(٣) .

فلقد طالب البعث منذ بداية تأسيسه بما يلي :

١ ـ «اعلان الجنسية العربية» وهذا الاعلان يتضمن إلغاء قيود السّفر وقيود الإقامة والعمل(٤) المفروضة . وعندما يتم إعلانُ الجنسية العربية يتم أيضاً التبادل في الخبرة فيرتفع المستوى إلى الحد الذي يؤهّل العربَ لاقامة دولةٍ على مقياس أوسع مما همْ عليه اليوم . إنّ قانون إعلان الجنسية لهو بمثابة الاتصال من القعر بين الأواني المستطرقة ، الذي يساعد على الاستقرار والتوازن(٥) .

٢ ـ إلغاء الحواجز الجمركية من أجل تنمية امكانات الأقطار العربية بطريق التخصّص ، كل حسب مؤهلاته في الزراعة والصناعة(٦) .

إنّ ذلك يقودنا إلى إقامة الوحدة السياسية ، وهذا يتم بوعي الجماهير والالتقاء

---

(١) ـ المجلد السادس ص ٤٢ .
(٢) ـ المجلد السادس ص ٤ .
(٣) ـ المجلد السادس ص ٢٦ .
(٤) ـ المجلد السادس ص ٢١ .
(٥) ـ المجلد السادس ص ٣٣ .
(٦) ـ المجلد السادس ص ٣٤ .

على الصعيد الشعبي بين الأخوان ، لأنه لاجدوى من اللقاء على مستوى الحكومات فهي سبب الداء نظراً لتقصيرها عن الوفاء بواجباتها القومية (١) .

من هنا تتوضّح المهمة التاريخية المنوطة بحزب البعث العربي باعتماده هذا اللقاء على مستوى الجماهير العربية والاتصال بها مباشرة للالتقاء في حزب واحد . ولكي يتمّ الانسجام بين الحزب والجمهور ، لابدّ من مراعاة الشروط التالية:

أولاً ــ اعتبار كل عربي بعثياً بالفطرة ، فما عليه إلاّ أنْ يتقدم بطلب الانتساب حتى يصبح بعثياً فعالاً (٢) . وهذا لايكون إلاّ بفتح أبواب الحزب لجميع الكادحين العرب ، في الجيش وفي المحيط المدني(٣) . وتقوم مهمة الطليعة على توعية المنتسبين إلى الحزب وتدريبهم على النضال من أجل تحقيق الأماني .

ثانياً ــ إخضاع كل شيء لقاعدة صريحة بيّنة يشترك في وضعها جميع الأعضاء ، وعلى قدر مايشترك الناس في البناء سيشعرون بأنهم أصحاب المشروع وكلمة : « ابن » مشتقّة من البناء . وتعلّقُ الأب بابنه تعني أنه وضع شيئاً من من شخصيته في (٤) بنائه .

ثالثاً ــ المنهج في العمل : يجب أن يكون ديمقراطياً . ويعني الأرسوزيّ هنا،أنّ الوزنَ كلّ الوزن للقاعدة لا للقيادة ،فجميع(رسالات التاريخ الخالدة لم تنبت في القصور بل في الأكواخ)(٥) يجب أن يشتركوا في انتخاب القيادة كهيئة أكثر كفاءة لخدمة المواطنين ، ويكون من حقّ الأعضاء في أيّ وقت استرداد هذه الثقة من هؤلاء الممثلين ، متى شاؤوا ذلك . (٦) فالقاعدة الحزبية

---

(١) ــ المجلد السادس ص ٣٤ .
(٢) ــ نفس المصدر ص ٣٥ .
(٣) ــ المجلد السادس ص ٩٦ .
(٤) ــ نفس المصدر ص ٣٥ .
(٥) ــ المجلد السادس ص٣٥ .
(٦) ــ المجلد السادس ص ٣٦ راجع ص٤٦ .

هي المرجع والحكم(١) . وبهذا يرى الأرسوزيّ أن أبناء الأمة العربية بجميع أقطارها ،، سيقبلون أفواجاً على الحزب . وعندئذ يؤدي حزب البعث رسالته التاريخية نحو الأمة العربية (٢) . فحزب البعث العربي حزب ثقافي سياسي ، الغرض من تأسيسه إعادةُ العرب إلى أصالتهم وإلى سابق مجدهم . وعودة العرب إلى أصالتهم تعني عودتهم إلى المستوى الذهنيّ الذي كانوا عليه حين أبدعوا أصول ثقافتهم ،هذهالثقافة التي أمدّت شعوباً عديدة بمبادئ تفكيرها ، ووجّهت مجرىالتاريخ نحو الحضارة الحديثة التي ينعم بثمارها المجتمع الانسانيّ المعاصر .

والأمة العربية من وجهة نظر البعث عبقرية مبدعة لمظاهرها ، وموجّهة هذه المظاهر نحو الاستزادة من الإبداع والحرية . فما على الأفراد ، والحالة هذه ، إلا أن ينسجموا مع عبقرية الأمة . حتى تفيض نفوسهم خيراً وجمالاً . ومهمة الطليعة في البعث ، هي الكشفُ عن عبقريّة أمتهم في مراميها نحو تشييد ثقافة إنسانية أصيلة ، ونامية .

وأمّا عودة العرب إلى سابق مجدهم ، فتعني إقامةَ دولة تجمع شملهموتضمن لهم الاستقرار والطمأنينة ، وتمكيناً لهم في أن يؤدوا رسالة أمتهم إلى الحضارة(٣).

هذه هي أفكار الأرسوزيّ عن حزب البعث الذي أسسه ، والتي اعتمدها محوراً لتفكيره ، طيلة خمسين سنة ، فآمن بها ، وحذّر من الاندساس في صفوفها وظلّ مخلصاً لها ، حريصاً عليها ، حتى الرّمق الأخير من حياته .

---

(١) ـ المجلد السادس ص ٤٣ من نفس المصدر .
(٢) ـ المجلد السادس ص ٣٦ .
(٣) ـ المجلد السادس ص ٤٩ .

أهداف الحزب كما يراها الأرسوزي في : الوحدة والحريّة والاشتراكيّة

« الحرية هي غاية مايسعى إليه الإنسان ، والوحدة هي ضمانة الحريّة ، والاشتراكية هي وسيلة إرساء قواعد الوحدة » (١)

الوحدة :

يقول الأرسوزيّ : عندما وضعتُ ، أنا وتلاميذي ، أسس حزب « البعث العربي » صدّرناه بهاتين الجملتين : العرب أمة واحدة . بلاد العرب وطنٌ لايتجزّأ .

وكنّا نقصد من هاتين الجملتين ، الردّ على السياسة الاستعمارية التي وزعت أبناء أمتنا على شعوب ، وقسّمت وطننا إلى أقاليم . (٢)

مامن عربي إلاّ ويحلم بإقامة دولة عربية ، تبسطُ سلطانها على جميع العرب ،ففي الوحدة سؤددٌ ومنعةٌ ، وفي التفرقة ضعفٌ ومذّلة .وأيٌّ منّا لايشعر في ظلّ التجزئة ، هو ودويلته ، رهْنَ الظّروف الدولية ، وتيارات السياسة الأجنبية تتقاذفنا كما تتقاذف الرياح الريش ، فلا يجد العرب سبيلاً إلى الاستقرار إلا في دولة تجمع شملهم ، وتضمن لهم أسباب المنعة والقوة والسيادة. وهكذا كانت الدعوة إلى الوحدة مطلباً تمليه ضرورات الطمأنينة والاستقرار

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٢٥٥
(٢) ـ المجلد الثالث ص ٣٠٣

بقدر ماتمليه ذكريات الأمجاد الماضية . لقد كان العرب سادة العالم ، فلماذا يُحرمون من سيادة أنفسهم في ديارهم(١) . ألا ينبغي أنْ تكون لنا دولة عظيمة ، على مثال الدولة العظيمة ، كالاتّحاد السوفياتي ، والولايات المتحدة الأمريكية مثلاً ، دولة يكون لها وزن في إدارة شؤون العالم (٢) ؟ وللعرب من ماضيهم مايحفزهم على تحويل الحلم إلى حقيقة . إنّ لهم ذكرياتِ عهد عريق كانوا فيه أسياد العالم ، وإنّ لهم من حاضرهم من المقوّمات والمزايا مايكفل لهم تحقيق تطلعاتهم للوحدة المنشودة . فهم من حيث الموقع الحيوي يشرفون على المحيط الأطلسي . وعلى المحيط الهنديّ . ويحيطون بالبحر الأبيض المتوسط إحاطة السوار بالمعصم . فهم يقيمون على ملتقى طرق المواصلات بين القارات الثلاث : آسيا ، وأوربا ، وأفريقيا . وهم من حيث العدد والاستعداد لتشييد دولة تؤدي رسالتهم وتضمن لهم الحريّة ؛ أمة تشرق منارة على الأمم منذ فجر الانسانية حتّى الآن(٣) . وإنّ مانجنيه — نحنُ العرب — من جمع شملنا في دولة عربية موحدة ، يتعدّى حدود حلم المتفائلين . وماعلينا إلا أن نقابل بين مانعاني اليوم من جرّاء تشتّتنا ، ومانأمل بأن نكون عليه غداً عند جمع شملنا ، حتى ندرك البون الشاسع بين الحالتين فإذا نحن أمعنّا الفكر فيما سيكون عليه مستقبلنا في بنية الدولة الموحدة ، لتراءت لنا صورة دولة قوية تمتدّ تخومها من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي وتأخذ موقعها المتوسط بين آسيا وأوربا وأفريقيا . وتشرف على طرق المواصلات الحيوية التي تربط العالم بعضه ببعض . فيالها من أمنية تعكس ماانعقدت عليه نفوس أجدادنا من عزم وهمّة (٤) ، من أجل تحقيق الوحدة والعودة إلى مقامنا في الماضي ، وإلى سابق عهدنا في الكشف عن شخصيتّنا القومية ، وفي أداء رسالتنا الإنسانية(٥) .

---

(١) — المجلد السادس ص ١٧١.
(٢) — المجلد السادس ص ١٥٩ المجلد الرابع ص ٢٩٩
(٣) — المجلد السادس ص ١٥٩
(٤) — المجلد الثالث ص ١٢٣.
(٥) — المجلد الثالث ص ١٢٤.

إننا كعرب ، ليس لنا من مخرج للاضطراب الذي يساورنا في جميع المجالات ، بغير الوحدة العربية (١) . ومادام الناس ينظرون إلينا كأمة واحدة، ذات مصير مشترك ، فلماذا نتغاضى عن هذه الحقيقة ، فنساق في تيار الدعاية الإقليمية ، التي يحاول خصومنا أن يضللونا بها (٢) . إنها أمنية بالنسبة إلينا كعرب، تمد الخيال بالخصب ، من خلال اجتماع شمل قومنا تحت راية العروبة ، ولغتنا تشهد على أن العروبة والإنسانية صنوان ، ففي حين كانت الشعوب تظهر على مسرح التاريخ ثم تتوارى عنه، كانت الأمة العربية منارة تسطع على العالم ، فيهدي شفقها الأمم سواء السبيل (٣) . وفي أي هدف تلتقي أماني العرب ، كما تلتقي في استقلال مصيرهم عن كل دخيل. وهذا يتوقف على انطلاق خيالهم ، وازدهار حياتهم كشخصية ذات معالم .

إن الوحدة العربية مثل أعلى ، تصبو إليها نفوس العرب قاطبة ، وترتبط بها مظاهر حياتهم ، وعلى تحقيقها عقدوا آمالهم ، وكانت أمنيتهم المشتركة كرسالة، وبها يتحول العرب إلى أبطال ، (٤) قادرين على حل جميع المشاكل المعلقة مع الغير بمقتضى الحق والعدالة(٥) . أما آن لنا أن نستبدل بالخلق المائع شكيمة قوية ؟ أما آن لنا أن نستبدل الجمود في التفكير بوثبة خلاقة مبدعة ؟ (٦) .

وليس من سبيل لإقامة هذه الدولة إلا إذا عقد كل عربي العزم على أن يكون ذا وزن في مصير العالم . وهذا مايرمي إليه المثل المأثور : « المرء حيث يضع نفسه » فإذا عقد النية على غاية عظيمة تفتحت نفسه عن همة ماضية تتناسب مع بعد الغاية. ونحن لسنا وحدنا نحاول جمع شمل بعضنا، فهناك أمم

(١) ـ المجلد الرابع ص ٢١٧
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٣٠٤
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٢٣٠ راجع ص ٣٢٥ من نفس المصدر
(٤) ـ المجلد الثالث ص ٢٣١
(٥) ـ المجلد الثالث ص ٣٢٤
(٦) ـ المجلد الثالث ص ١٩٩

أخرى قامتْ ولازالت تقوم بنفس المحاولة (١) . فمن الواجب علينا إعدادُ المواطنين كبناة للدولة المنشودة ، وإعداد الوسائل التي تمكّنهم من اقتلاع الحواجز التي أقامها الاستعمار بين الأخوة(٢) ، كما تمكّنهم من العمل الانشائي في الداخل وتوثيق العلاقات بين الأقطار العربية . وهذا يستلزم الكفاءة من حيث الاخلاص للقضية ، ومن حيث القدرة على القيام بالمهمة ، وهذا مايتوفرّ في الجمهور حين يملك حق الاختيار ويتوفر له جوّ الحرية (٣) .

إن السبيل المؤدي لاقامة صرح وحدتنا إذن ، هو عقد العزم على المعالي والعزم المنعقد كفيل بأن يذكي في النّفس همّة متناسبة مع الغاية ، وإعدادُ جميع العرب للقيام قومة واحدة ، في اليوم المرتقب . (٤) وهذا يكون بزعيم مخلص قدّرتْ له العنايةُ شرف تحرير الأمة ، وتستنير على هديه الأجيالُ سواءَ السبيل ، فمثل البطل في التاريخ كمثل العبقري في الفنّ ، فهو يبدع المثال ، والمثال يصبح للأجيال نجم هداية (٥) .

وأمّا المنحى الذي يتمّ به إنشاءُ وحدتنا القومية ، فهو باقتناص الفرص الدولية ، واقتناص الفرص يستلزم أمرين معاً : إعداد كلٍّ منّا ، نحن العرب ، إلى مستوى المهمة ، مهمة إقامة دولة عظيمة ، تعيدنا إلى موكب الحضارة ، ومن جهة أخرى الاستفادة من الظروف التي تتيح لنا إبعادَ خصوم العرب الذين تتعارض مصالحهم السياسية مع قيام دولتنا ، دولةً عظيمة . كما أن الإعداد لهذه المهمة العظيمة بالاشتراك في إقامة صرح الدولة يستلزم أيضاً أمرين معاً : أولهما عقد العزم على المعالي ، وهو بدوره ، يحفز الإرادة في النفس كي تضطلع بهذه المهمة بما يتناسب مع بُعد الغاية . « المرء حيثما يضع نفسه » ، وثانيهما إعدادُ جميع

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٢٠٩

(٢) ـ المجلد الرابع ص ٢١١.

(٣) ـ المجلد الرابع ص ٢٥٨

(٤) ـ المجلد الرابع ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦

(٥) ـ نفس المصدر ص ٣٠٦

العرب للقيام قومة واحدة في اليوم المرتقب . (١) ويرى الأرسوزيّ : أن مصاعب الوحدة تنقسم إلى قسمين : خارجية ، وهي مقاومة الدول المجاورة لنا وغير المجاورة ذات الطموحات العالمية . ويتمّ ذلك بتحيّن الفرص واقتناصها في الظروف المواتية . وداخليّة ، وهي التغلب على التخلّف والقضاء على الدعوات الاقليمية ، ويتم ذلك وفق تخطيط إنشائي بنّاء ، يمّهد لتوطيد العلاقات بين الأقطار العربية ويزيد في تراصّ صفوفها على طريق الوحدة ..

العمل الإنشائي هو خلق مجتمع متجانس متحضّر تتوفّر فيه عوامل الانسجام مع المرحلة التاريخية الراهنة . وخير وسيلة لبلوغ ذلك ، هو في إقامة نظام ديمقراطي تسود فيه حريّة المناقشة ، التي تكفل باكتشاف السبيل الأنجح في إدارة الشؤون العامّة . ومن العوامل الممّهدة ، إلغاءُ الحواجز التي فرضها الاستعمار ، كالحدود المصطنعة والجمارك والسياسة الخارجية . ويكون ذلك باتخاذ موقف موحّد إزاء الأحداث العالمية (٢) . وهكذا يترتّب على الثوريين العرب السعي لإعداد العالم العربي للثورة الكبرى ، بإعلان قانون الجنسية العربية ، وبتأسيس حزب عربي عام ، يشمل إعداده الجمهور العربي بأكمله ، وتهيئته لليوم الذي تحين فيه الفرصة بإقامة دولة عربية تعيدنا إلى ماكان عليه أجدادنا من سؤدد ومنعة(٣) تحت راية العروبة ، وفي ظل الاستقلال والحرية والعدالة والحق(٤) . لقد كان الاستعمار على رأس المصاعب الكبرى التي ابتليت بها أمتنا العربية ، بسبب من موقفه المعادي لقضيتنا العربيّة ، والذي جعل في جملة أهدافه تحقيق هدفين رئيسيين : أولهما بسط سلطانه على بلادنا واستنزاف خيراتها ، وذلك عن طريق بث الفرقة بيننا تبعاً للقاعدة السياسية : « فرّق تسد » . وأما الغرض الثاني لسياسته الحاقدة ، فهو حثُّ قوى الاستعمار المختلفة ، على التضافر والتعاون — بدافع

---

(١) — المجلد السادس ١٨٨

(٢) — — المجلد الرابع ص ٢١٧ .

(٣) — المجلد الرابع ص ٢٧٣

(٤) — المجلد الثالث ص ٣٧٦

المصلحة للحيلولة دون إقامة دولة عربية ذات شأن في مصيرها وفي مصير العالم(١) وتشكل خطراً على مصالحه الاستعمارية ، بما لها من تاريخ حافل ، ومزايا في الموقع الجغرافي (٢) فكان سعيه باستمرار للحيلولة دون تطوّر العرب الثقافي والاجتماعي ، واشغال البلاد بالكوارث ، إبعاداً لها عن أمانيها (٣) . فالوحدة العربيّة ذات تأثير فعال على الاستعمار . ولهذا كان اتّحاد العرب لسببين أولهما : خطر الوحدة على مصالحه . وثانيهما ، وهو الأهم ، يخشى خطر ظهور دولة عربية . إن الاستعمار يخشى عودة العرب إلى مسرح التاريخ (٤) . فالعروبة القائمة على الدّهر منذ فجر التاريخ حتى اليوم ، والمهيمنة على النفوس من جبل طارق إلى البصرة ، خصمٌ له (٥) . والمشكلة بيننا وبين غيرنا من الأقوام ، ليست رهناً بالظروف الراهنة ، فقد وجدت منذ أقدم الأزمان . (٦) ولقد اتبع الاستعمار وسائل كثيرة في مقاومة الوحدة فاستهدف النيْلَ من لغتنا العربية ، وذلك بتشجيع اللغة العامية على حساب اللغة الفصحى ، وجعلها لغة الأدب والكتابة ، إضافةً إلى تدوينها بالأحرف اللاّتينية (٧) ، وتشجيعه الأحزاب الاقليمية والعرقية والطائفية والتقنّع بالعروبة . فقد اتخذ الاستعمار من الأحزاب ذات النزعة الإقليمية قناعاً يدرأ عن أعوانه وصمةَ التجسّس والخيانة . (٨) فهدف الاقليمية هو معارضة الأمة في نضالها ضدّ الاستعمار ومدّ أعوانه بقناع الاختلاف في الاجتهاد على خدمة مصارحة العامة (٩). هذا إضافةً إلى مبدأ التمييز بين الأجناس والطوائف الدّينية، الذي شجعه الاستعمار(١٠). وكذلك إثارته للنزعة العرقية عند الأقليّات(١١)

(١) ـ المجلد الرابع ص ٣٠٣
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٣٠٣
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٣٠٤ .
(٤) ـ المجلد الثالث ص ٢١٧
(٥) ـ المجلد الثالث ص ٤١
(٦) ـ المجلد الثالث ص ١١٤
(٧) ـ المجلد الثالث ص ٤١
(٨) ـ المجلد الثالث ص ٤٣ راجع ص ٤٦ من نفس المصدر
(٩) ـ المجلد الثالث ص ٤٦ راجع ص ٤٣ من نفس المصدر
(١٠) ـ المجلد الثالث ص ١١٤ راجع ٤٥ من نفس المصدر (١١) ـ المصدر نفسه ص ٤٤ .

(١) . زد على ذلك التدخل في الشؤون الداخلية للأقطار العربية . فالاستعمار والدول المجاورة لن تتركنا وشأننا ، نتصرف في أمورنا الداخلية (٢) ، وفق ما تقتضيه مصلحتنا القومية . لهذا حرص الاستعمار على أن تظل إدارة شؤوننا بأيدي الدخلاء على بلادنا ، سواء أكان ذلك بالمصادفة ، أم وفق خطة سياسية مقررّة .

وإذا كان الأغيارينظرون إلينا كعرب. ويتوقعّون منّا العمل بما تقتضيه العروبة ، فماذا يفيدنا تجاهل أمرنا ؟ . فالمشكلة بيننا وبين غيرنا من الأقوام ، ليست مرهونة بالظروف الراهنة ، فقد وجدت منذ أقدم الأزمان (٣) .

هكذا اتبع الاستعمار جميع الوسائل للنيّل من نضالنا ،وإعاقتنا عن تحقيق أهدافنا . فالاضطرابات ، وحوادث الشّغب (٤)تتكرّر في المدن بايحاء منه ، وبواسطة عملائه والدخيلين على أرض العروبة ، هادفاً من خلق ذلك إلى إنزال الرّعب في نفوسنا ، وإذلالنا ، باظهاره إيّانا بمظهر الرعديد المتخاذل أمام الجرذان وإلهائنا بالضجّة المصطنعة عن مشاكلنا ، وعن اتخاذ التدابير الكفيلة بحلّها . فعلى سبيل المثال أنه ، كلما اشتد ضغط الرأي العام العربي على الحكام لتأخذ الجماهير دورها الطبيعي في مجال النهّوض والاشتراك في موكب الحضارة ، كان الاعتداء من قبل إسرائيل يتكررّ على حدود بلادنا (٥) . هكذا كان الاستعمار يرمي إلى وضع العوائق في طريق وحدة الأمة العربية ، وعرقلة تطوّر أقطارها . وهذا ليس بأمر غريب ، يبدو كأعمال هدّامة من قبل خصوم العروبة . (٦) .

لخطوات لابدّ للأرسوزي من أن يحدّد أبعادها ، لتعميق الصّلة بين العرب ،

---

(١) المجلد الثالث ص ٤٤
(٢) المجلد الثالث ص ١١
(٣) المجلد الثالث ص ١١٤
(٤) المجلد الثالث ص ٢١٩
(٥) المجلد الثالث ص ٤٠٣
(٦) المجلد الثالث ص ٤١١

وشدّ الجمهور العربي باتجاه الوحدة . فالعمل للوحدة العربية خيرٌ من إحداث الضجة الفارغة في سبيلها (١) . وهذا يكون بإعلان قانون وحدة الجنسية العربية بين الأقطار العربية ، حتّى يتنقّل المواطنون العرب بكل حرية في جميع الأقطار العربية ، وتكون لهم حرية العمل (٢) .

وإزالة الحواجز السياسية ، وإلغاء الجوازات وتأشيرات السفر وتسهيل التبادل والتنسيق العسكري وتحرير النقد وتأسيس المصارف المشتركة ، وتوحيد البريد والمكوس وشبكة المواصلات ، وهذه أمور كفيلةٌ بخلق رأي عام متجانس وموحّد يحفز العرب جميعاً على الاشتراك في الدفاع عن حياض الوطن العربي (٣) .

لقد أقرّت جميع الدساتير المعمول بها في الأقطار العربية ، مبدأ العمل للوحدة العربية ، كما ألزمت أولياءَ الأمر بالقَسَم على تحقيق هذه الأمنية . فهل أخلص أولوا الشأن لقَسمهم هذا ، أم كان ديدنهم إلهاءَ الجمهور عنه بأتفه الأمور ؟ . إننّا لسنا بحاجة لمن يذكرنا بعروبتنا ، ولكنّ المطلوبَ هو رفعُ الحواجز المفروضة علينا (٤) . هكذا كان الأرسوزيّ مناضلاً عنيداً في عمله وتفكيره من أجل تحقيق ، الوحدة العربية . ولذلك فأننّا نراه وقد تملّكته القشعريرةُ ، شعوراً بالروعة أثناء قيام الوحدة بين القطرين الشقيقين ، سوريا ومصر (لقد تخيّلت له الوحدة في المنام في صورة فتاة اسمها « رجاء ») ملءَ الحياة ، تنطق فيها الأماني (٥) . حقّاً ، إنه لحدث عظيم أن يعود العرب إلى موكب الحضارة . فدبّ الخوف والهلع في قلب الأعداء على اختلاف أنواعهم . ثلاثون مليوناً من الإخوة يتوحدون على صعيد العروبة ، يشد أزرهم سبعون مليوناً أخرَ ، فهل من سبيل للحشرات أن تظهر في وضح النهار . (٦) ؟ .

---

(١) ــ نفس المصدر ص ١٥٠.
(٢) ــ نفس المصدر ص ١٥٠
(٣) ــ المجلد الثالث ٣٠٧ ــ ٣٠٨
(٤) ــ المجلد الثالث ص ١٤١.
(٥) ــ ــ المجلد الثالث ص ١٨٩
(٦) ــ المجلد الثالث ص ١٩٠.

كانت تجربة فذّةً ، اعتقد فيلسوفنا أنها فاتحة عهد جديد في التاريخ العربي الرّاهن . غير أنّ الأحداث خيّبتْ ظنّه ، والبشر أيضاً : فترك ذلك في نفسه غصّةً رافقته حتّى الساعة الأخيرة من حياته . (١) ولكن الأرسوزيّ لم يقنطْ من تحقيق الوحدة العربية ، فتعاون الطليعة العربية في جميع أقطارها على إذكاء وعي الشعب وإيصاله إلى مستوى العصر ، وإقامة نظام ديمقراطي في جميع الأقطار العربية ، واستيعاب ما أحرزه الشعب من تقدم ، وما حصل عليه من مكاسب ، بالعرق والدم ، ونبذُ الخلافات المزعومة في جميع أنحاء الوطن العربي ، سيثبّت من موقع الشعب العربي على طريق الوحدة ، ويقوّي من زخمه النضاليّ من أجل ولادتها ولادة قويمة راسخة .

٢ ــ الحرية :

الحرية هي الحد الفاصل بين الحياة والجماد . برز هذا الحد مع ظهور العلوم الطبيعية الحديثة ، وكان الأقدمون يتمثّلون الحوادثَ الطبيعية على مثال ما كنّا نتمثّل السّماعة (الفونوغراف) حين ظهر عندنا لأوّل مرة. فقد كنا نتمثّله مارِداً أو جنيّاً يقيمُ داخلَ الصندوق ،وينشدنا الأناشيد. وكان أجدادنا يتمثلون الحوادث الطبيعية على مثال ما يجري في نفوسنا ، فيخيّل إليهم أنّ أرواحاً خفية تكْمن في هذه الحوادث ، تحركها كما نحن نحرّك بإرادتنا مظاهرَ حياتنا الوجدانية (٢) . ففي القرن السادس عشر ، دخل إلى تاريخ الحضارة مفهوم جديد في الطبيعة وهو خضوع الأجرام السماوية والذّرات المادية لحكم القانون ، فامتنع مع هذا الدّخول الظنُ بوجود قوى خفيّةٍ حرّةٍ في تصرفها بالأشياء . ونشأ عن ذلك ، الاعتقاد بعجز الحوادث الطبيعية عن تبديل مصيرها بذاتها . وعن الاشتراك في هذا التبديل ، فما كان متحرّكاً يبقى محتفظاً بحركته . وما كان ساكناً يبقى على سكونه . هكذا استند العلم الحديث على مسلّمة هي : انعدام العفويّةِ ، والميلُ من الداخل إلى تبديل الحال . وقام العلم والصناعة على هذه المسَلّمة . لكنّ الأحياء ، ونحن منهم ، تبدو مختلفةً عن الجماد . فهي منطويةٌ على ميْل من الداخل

(١) ــ المجلد الثالث ص ٨

(٢) ــ المجلد السادس ص ٢٤٣

إلى التّحوّل وإلى تبديل الحال . وتدلُّ تجاربنا على بلوغ هذا الميل عندنا (درجةً) من الوضوح حدَّ البداهة . والميل إلى النمو واشتداد هذا الميل مع النموّ ، مظهر من مظاهر تجاربنا الوجدانية . كلمات عربية تشير إلى معنى النمّو ومغزاه : (اللذة ، والفرح ، السعادة) ، وأخرى تدلّ على درجات النموّ : (ألم ، حزن ، تعاسة) وعلى ما يعتّري النموّ من عوائق (١) .

مظهر آخر للحرية هو إنشاء الشخصية ، مثَلُ كلّ امرئ من إنشاء شخصيته من تجاربه وذكرياته ، كمثَل عازف (بيانو) في بعثه الأنغامَ وتوجيهها في الوجهة التي تعبرّ عن إلهامه ، وعن موقفه من الحياة . ألا إنّ الانسان عازف ساحر ، يؤثرّ في بعث الحالات من الضمير (تحت الشعور) إلى الوجدان (الشعور) تأثيراً سحريّاً . فمآله إلاّ أنْ يريد حتّى تتحقّقَ إرادته (٢) . وهكذا فإن الحرية تظهر في كل عمل ذي طابع بدنيّ في كلّ موقف جديد . وتبلغ أوجها بالظهور في الإبداع وفي البطولة عندما يسيطر البطل بارادته على آليّةِ الحياةِ النزّاعة إلى البقاء ، فيجازف بالحياة نفسها متحدّياً الموت . وتعني الحرية عند الأرسوزيّ ، أول ماتعني : الانطلاقَ والأصالةَ :

« فاذا كانت الحياة تنمو بتجاوب قطبيها ، الطبيعة والملأ الأعلى . . . الصورة والمعنى ، تجاوباً تفصحُ به عن مكنوناتها آيات « بيّنات » ، وكان الميلُ إلى الصورة قد بلغ مداه ببلوغ « نيوتن » قانون الجاذبيّة الكونيّة ، فإنّ الصّبوةَ إلى المثل الأعلى قد تجلّت في أجلى مظاهرها حين كان العربيُّ يجنح إلى الحرية بمعنييها : الانطلاقِ والأصالة(٣) . أولَم تبلغ الصّبوة إلى المثل الأعلى أشدّها حين كان الإسلامَ والمسيحية يلقيان بطابعهما العربيّ الساميّ على الحياة في القرون الوسطى؟ إبّان كانت هاتان الدّيانتان تقيمان شؤون الإنسانية على نظام رتيب ، تتعيّنُ مراتبه بمدى الصّبوة إلى الحقيقة الانسانية»وأيّ قيمة . للرّسالة إذا لم تكن اقباسَ المعرفة من الملأ الأعلى ، وتنظيمَ العالم على ضوء المعرفة المثلى(٤) . ؟

(١) — المجلد السادس ص ٢٤٣ — ٢٤٤.
(٢) — المجلد السادس ص ٢٤٤
(٣) — المجلد الاول ص ٢٧٠ — ٢٧١
(٤) — المجلد الاول ٢٧١

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويرى الأرسوزيّ أن الانسانية تكمن في الشعور بواجب الإفصاح عن الحقيقة، وبواجب نقلها للآخرين . ويكون ذلك بواسطة اللغة . وما اللسان إلا أداة هذا الشعور المميز للانسان (١). من هنا نرى أنّ الانفعال أساسٌ للانتقال من عبارة الهيجان الطبيعية إلى أصوات مستحدثة في الفم خلاف الأصوات الطبيعية (٢) ؟

كما أن هناك عاملاً آخر ساعد على فكّ الصورة عن الشعور وجعلها أداةً يتصرف فيها الذّهن ،ألا وهو الاختلاف في الشعور بين ما ينبعث من الصميم وبين ما يوحي إيحاءً.وشتان بين الولد ثمرةِ الحياة،وبين الولد المتبنّى.فالأول تتمخّض عنه الأحشاء ، أما الآخر فيداعب مشاعر الأمومة فقط . وشتان بين الشاعر الملهم الذي تزدهر حياته بالمعاني ، وبين الهاوي الذي يتأمّل في ما انتجته قرائح الآخرين . إلى تميُّزِ الذّهنِ ، هذا ، بين شعورٍ منبعثٍ من الصميم فتشخّصه العبارة ، وبين شعورٍ توحيه العبارةُ ،يرجع أمرُ تردُّدِ الذهن بين الحقيقة والعبارة. وإلى هذا التردّد يرجع أمر الحرية : حريّة اشتراك المرء مع العناية في تعيين مصير الإنسانية (٣) .

إن كلمتي : « حريّة » و « حرارة » هما من نفس المصدر . والحريّة هي الأصل . فلمّا شعرَ الحيُّ بالغيرة دبت فيه الحرارة . فمن الشعور بالحرارة المرافقة انتقل الذهن إلى الحرارة في الطبيعة (٤) . هكذا تصبح الانسانية حريّةً ، بمعنى الانطلاق والنمو ، انطلاقٍ من قيود القدر ، ونموّ في اتجاه الينبوع (٥) . فالأمة إذن ، تتناسب رِفعتها مع ما يمنحُ نظامُ قيمها من حريّةٍ لأبنائها في تنظيم شؤون الحياة ، حسب عبقرياتهم الخاصة . ألا إنّ الحرية إكليلٌ تُوجّتْ به الحياة (٦) . والحريةُ في الحدس العربيّ،تعني الاختيار(من الخير) والاصطفاء (من الصفاء) أي يتضمّنُ معناها الانطلاق والحريّة ، بل إنهّا غايةُ مُرتقى الحياة ، الغاية

---

(١) ــ نفس المصدر ص ٣٥٥
(٢) ــ نفس المصدر ص ٣٥٦ ــ ٣٥٧
(٣) ــ نفس المصدر ص ٣٥٦
(٤) ــ المجلد الاول ٣٥٦ ــ ٣٥٧
(٥) ــ المجلد الثاني ص ٢٤٣
(٦) ــ المجلد الثاني ص ٢٦٨

التي يتوقف تحققها على إنشاء عناصرَ مصطفاة ، تمدُّنا بها العنايةُ كغذاء في نموّ الجسد ، وكآياتٍ في نموّ الشخصية . إنْ هي إلاّ زهرةٌ تتوّج بها الانسانية (١) .

من هنا فإنّ مهمة المجتمع الأساسية هي أنْ يرفع بأعضائه نحو المتعالي ، كما ترفع الأنشودةُ ، بانسجام أنغامها ، ذِهْنَ من يَعيها نحو الأسمى . وأنْ يمدّ أعضاءه بالأسباب التي تؤدي بهم إلى الحرية إشراف كلٍّ منهم على مصيره ، بحيث تصبحُ مواقفه المبدعةُ لحُمةً من التجاوب الرّحماني بينهم ، إلى ينبوع المكارم . وإذا ما تدفقت المشاعر في الوجدان ، انجرفتْ بفيضها الحدودُ المرسومةُ بدافع الأنانية أو بتأثير العادة . وفي جوٍّ كهذا ينْعُم الجميعُ بالحبّ والفضيلة ، بموقفٍ يشرف منه المرء على المصير ، كما تشير إلى ذلك كلمة « حبّ » المتضمنةُ معنى الاعتلاء ، بموقف تفيض منه الحياة حتى يصبحَ صاحبُها كالشمس التي تسكب الخيرات على العالم ، دون أن ترجوَ أجراً . وكلمة فضيلة تشير إلى هذه الحالة ، باشتقاقها من الفيض ، تلك هي مشيئة العناية كما تجلّتْ للذهن العربي ، تمدُّ الأحياءَ بمقوّمات كيانها ، وتعدّ الناسَ — فضلا عن ذلك — للحرية بمنحهم حريةَ إنشاء شخصيتهم على مثال باريهم ، الآله — عبقرية مبدعة وجوٌ صالح لانطلاق المواهب ناميةً على سجيتها (٢) . هكذا تبدو الحرية والحياة صنوان . إنّ أولَ مطلعٍ تتحدّى به الحياةُ المادّةَ ، هو الحرية ، حرية الأفصاح عما يكمُن فيها . وإنّ آخر ما تبلغ من رفعةٍ في تساميها هو أيضاً الحرية ، حريةٌ تُعينُ المرءَ في موقفه بين الحياة نفسها وبينَ نقيضها الموت . بل هكذا تتجلّى الحياة كحرية في ازدهارها ونموّها ، وفي البطولة حين تقتحم الموت . فالحرية كالحياة ، هبةٌ من العناية وانتصارها على القوى الغاشمة (٣)

ويرى الأرسوزيّ أنّ كلاً من تجليّات الوجود إنمّا يبدأ بالمهمّ الغامض . ثم قد تنتهي بالعبقرية ذات التصرّف بمصيرها ؛ بحيث يصبح المرء على مثال باريه الإله : (كلّ يوم هو في شأن) . ونهج الصعود هذا ، هو النهّجُ الفنيّ ، الذي

---

(١) — المجلد الثالث ص ٤٦٢ — ٤٦٣

(٢) — المجلد الثالث ص ٤٦٣

(٣) — المجلد الثالث ص ٢١٤

به تنشيءُ الحياةُ الصورةَ إنشاءً تتخطّى بهحدودَ قدَرِها نحْو الحريّةِ (١) . وإنّ تاريخَ تطوّرِ الأحياء شاهدٌ على صدق وجهة النظر المتقدمة .

إنّ وضعَ الشيء ونفيَه،يستلزمان الحريةَ في الوضع أو النفيّ سواءً بسواء . ولكي يقف العقل حكَماً بين المتناقضات ، ينبغي له ، إذن ، أن يرتقي إلى الحرية متخطياً الواقع إلى مبدأ المتناقضات . إذْ ليس من معنى للحرية في الطبيعة أو حوادثها . فالحسُّ يبقى على حدود الحالة ، والعقل هو الذي يُثْبِتُ الحالةَ أو ينفيها ، بمالهَ من حرية (٢). وهذا يكون بفعل الإرادة التي تقوم بفعل التبنّيَ أو الإعراض . إنها تظهر فعالية النفس عندما يطوف بها الذّهن على القيم الممثلة في الوجدان فتتبنّىَ إحداها تبنيّاً رحمانياً بحيث تتحول من الإمكان إلى العمل (٣) . ومن هنا تبدو للإرادة وجهةٌ أخرى ، تبدو في مقدرة النفس على الإعراض عن حالتها ، إعراضاً تقْصر به هذه الحالات عن الظهور على مسرح الوجدان ، هكذا تصبح النفس بالإرادة ذاتَ تصرّفٍ في مصيرها على مثال باريها الإله في خلقه الكائنات وفي إحالتها عدماً (٤) . والنفس ، إذا اتجهت نحو تجلياتها وتلقتها بالحواس بدت لها هذه التجليّات طبيعية . وإذا هي اتّجهت نحو الصّميم ، وأدركت التجليات لدى بُدورِها في الوجدان ، أصبحت ملأً أعلى . والملأ الأعلى والعالم يتحدّان في النظْرة الرحمانية ، وعند ملتقاهما تبدأ العفويّةُ (النَّزْوَةُ) وعند ملتقاهما تبدو الحرية ، وإذا اقتبس الجسد من الأرض قُوتَه ، فإنّ النفْس أيضاً تقتاتُ بالحقيقة فتزكو (٥) .

وإذا كانت النّفس تنطوي على عقل يؤهّلها لمعرفة الحقيقة ، وعلى وجدانٍ يبيّن لها سبيل الفضيلة ، فمن حق كل انسان أن ينظّم سلوكه حسب مشيئته ،

---

(١) ـ المجلد الثالث ص ٧٧
(٢) ـ المجلد الثالث ص ٨٠
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٨١
(٤) ـ المجلد الثالث ص ٨٢
(٥) ـ المجلد الثاني ص ٤٩ ـ ٥٠

وأن يشترك ، كمواطن ، مع إخوانه في تنظيم شؤون الدّولة . وتحقيقاً لهذا الحقّ تنادى الناسُ إلى الاستقلال والحرية ، وهبّت الشعوب تحقيقاً له في وجه الاستعمار والاستبداد ، مؤكدة إرادتها في الحياة (١) . ولقد نتج عن هذا الانقلاب في وجهة نظر الانسان في الدنيا أمور هامة . منها قيامُ مفهوم ذهنيّ عن الكون مقام الصورة الحسية المتعارف عليها ، وقيامُ المعنى النسبيّ — نسبيّة الحوادث وتلازمها في حدود الطبيعة ، كتلازم التمدُّد والحرارة في المعادن مثلاً — مقام المعنى المطلق ذي الطابع الاخلاقي المستوحى في تمييز الأعمال بين الفضيلة والرزيلة ، ومنها قيام نظام المساواة المستوحى من خضوع الحوادث الطبيعية — من الذّرة إلى الأفلاك للقوانين الطبيعية — مقام النظام الرّتيب المستوحى من تفاوت أعمال الإنسان في الدّرجات ، في كلٍّ من الفضيلة والرزيلة ، ومنها قيام مفهوم الحَسْمية مقام العناية (٢) . فأخذت الحضارة الحديثة تحقّق ما انطوت عليه فكرتُها على مراحل بدأت بالانقلاب الفكريّ إذ اكتشف « كوبرنيك » النظام الشمسي ، ثم تلا هذا الانقلابَ ثورةُ السكسون والفرنسيين الاجتماعية ، الثورة تثبّت بها حقُّ الانسان في تنظيم شؤونه حسب مشيئته . وتكلّل هذا التطور أخيراً ، بقيام الأمم بالمطالبة بحقّها في الاستقلال والسيادة (٣) .

فالحرية تبدو في الوجدان بوضوحٍ متناسب مع ما تبدي النفس من عمق في تجلياتها ، بحيث ينكشف على شفق المعنى ، الاتصال بين الطبيعة والملأ الأعلى — بين الضميّر (اللاشعور) والشعور (٤) — . وأما طريقة الاتّصال الرحماني هذه ، فتتم على الصورة الآتية : إن كلاًّ من التجليات تبدو إمّا مشخّصةً وإمّا في حالة انبثاق ، وذلك حسبما يكون الانتباه متّجهاً نحو الوجدان أو نحو الآفاق ،

---

(١) — المجلد الثاني ص ٢٢٥
(٢) — المجلد الثاني ص ٣٢١
(٣) — المجلد الثاني ص ٥٠
(٤) — المجلد الثاني ص ٥٠

على أن يدرك منبعثاً من الصميم ؛ سرعان ما ينعكس خيالاً على المكان : والذّهن يستخلص من الخيال ماهيّة ، إطارُها عادةٌ مسجّلة في الدماغ . وهو إذا ما دعته الحاجة إلى بعث الآية ، أو إلى التحقّق من صدق الواقع على شفق الحقيقة ، يلجأ إلى هذا المفهوم المسجّل عادةً في الدماغ . إنّ مثَل النفس من تجلياتها : كمثل الحامل من مهجة كبدها ، تجعل ما ينبثق عنها غرضاً لتأملها يتيسر لها به الاتصالُ الرحمانيُّ مع مصدر كيانها ، وانّ مثَلَ المنظومة البيانية وهي واقعة بين الآية والعادة ، كمثل الطّلْع الذي جذوره في الأرض وزهوته في اتجاه الشمس . حتّى إذا ما تحولت الأمنية إلى سجيّة ، وتفصّل ما انطوت عليه هذه الأمنية بالعادات ، أصبحت النفس ذات تصرّف في مصيرها . وليس ثمة انفصال مكانيّ بين النفس والملأ الأعلى ، فاذا استشفّ الذهنُ الآيةَ ، وألمّ بشروط ماهيّته تجلّتْ هي ذاتُها ببهائها ، فكأنّ الذهن قد ألمّ بشروط ماهية الشمس لدى ظهور شعاعها ، فاستحال الشعاع بهذا الإلمام كوكباً ساطعاً (٢) .

وتقوم الانسانية الجديدة على مبدأين : مبدأ انبثاق القيم الاخلاقية عن الوجدان ومبدأ انطواء النفس على عقلٍ تكفلُ به شؤونها ، وبحسب هذا النظام يكون الناس متساوين في مبدأ تمييز الحقيقة من الخطأ ، وفي مبدأ تمييز الخير من الشر — وإن كانوا متفاوتين في استجلاء الحقيقة وفي التعبير عنها . وإذا قال ديكارت عبارته المأثورة : « الذوق السليم أعدل الأشياء توزيعاً بين الناس » فهو قد عبّر عن اتجاه الحضارة . فالجمهور لن يعجز عن التعبير عن آرائه ، ذلك لأن الرأيَ الصائبَ يلقى صدىً في وجدانه ؛ ولولا ذلك لما اشترك الجمهور مع المشرّع في تشييد بنيان الأمة . فالنّاس إنما يتّحدون بوحدانية الحقيقة ، لا بخضوعهم للضرّورة — كما هي حالة الاشياء في الطبيعة — وإذا كان الانسان يتمتع بقيمةٍ مطلقةٍ يتميز بها عن الأشياء والأحياء ، فإنّه يتلقّى القيمةَ من اتصاله بالملأ الأعلى . وليست المساواة والحرية سوى مفهومين يرجعان إلى مبدأ يتعدّى به الانسانُ

---

(١) — المصدر السابق ص ٥٠

(٢) — المصدر السابق ص ١٦٩

حدودَ سلسلة الحوادث الطبيعية . وأما الأشياءُ فتبقى مندرجةً في دائرة الطبيعة المغلقة ، خاضعة لمبدأ الضرّورة (١) . فالضّرورة هي إذن ، حالة طارئة تبدو حيث ينعدم التنّزه ، أو كأنمّا هي الحدُّ الذي تنتهي عنده مقدرة الموجودات على التجلّي والابداع ، على اعتبار أن الموجودات نفسَها ذاتُ نزهٍ ، أي هي ينابيع تنبثق عن الملأ الأعلى (٢) .

واذا بدت بعض الشؤون الانسانية تجاري الحوادث الطبيعية من حيث الخضوعُ للضرورة ، فما ذلك إلا لأن الحياة ليست على المستوى من الوعي في جميع أحوالها (٣) . وما رسالةُ الأمة ، إذا لم تكن نزوعَ المعنى ، المنعقدةُ عليه حياتُها إلى التجلي كنبرة إيقاعٍ في منظومة الأمم ذات الرسالة ؟ . فإذا كان للأحياء الدّنيا بعض العذر بإنكارها على الأحياء العالية ماتنعم به هذه من إحساسات ، حيث هي لم تملك أجهزتَها الحسية ، فهل يجوز لمن ينعم بحسْنِ بصره أنْ يتخذ من اللمس معياراً لإدراك الأشياء (٤) ؟ إن الحرية والانسانية تتلازمان ،وعلى تلازمهما تقوم القيم الاخلاقية الفنية . وإذا تميّزت الفضيلة عن تفاعل الحوادث في الطبيعة، وإذا اختلف الإبداع عن التقاليد المألوفة ، فإنّ هذا التمييز وهذا الاختلاف إنمّا يرجعان إلى الحرية . (٥) وإلاّ فأين سقوط الحجرة من بطولة المسيح ؟ أو أين صخب الألحان النشاز من تناغم أناشيد بتهوفن الخالدة ؟ أو أين الأحاديث المعتادة من روايات شكسبير الرائعة .(٦) فعندما يتخطى الذهن حدود الحوادث، حيث ينحصر الواقع فانّه يتحرّر من المادة بهذا التخطّي ، ماديّةِ إيضاح الشؤون الإنسانية بالعلّيّة ، ويجعل النفسَ تقهر الأنانية ، أنانيةَ إيضاح الأخلاق بالغاية وبذلك يزيد من نمو الحياة ، ويحوّل صاحبَها من شخص (شبح) إلى ذات (٧) .

(١) ــ المجلد الثاني ص ٥١٥
(٢) ــ المجلد الثاني ص ١١٣
(٣) ــ المجلد الثالث ص ١٠١
(٤) ــ المجلد الثالث ص ٥٩
(٥) ــ المجلد الثالث ص ٥٩
(٦) ــ المجلد الاول ص ٧٧
(٧) ــ المجلد الثاني ص ١٣٥

ولما كان الانسان ذا تكوين مثالي فإنه يلخص ما ضمر فيه من استعدادات ، بأمنية يدأب على تحقيقها في المستقبل . هذه الأمنية المستخلصة بفكرة ، ذات نفوذ سحري في تكييف الطبيعة الإنسانية ، فالإنسان ينجذب إلى الأمنية بشدة تتناسب مع رفعتها . وهو بذلك على عكس المادة التي تخضع للقوانين (كقانون نيوتن) القائم على مبدأ تناسب الشدة مع قرب المسافة ، فقد أصبح لرأي الانسان، في منزلته بين الكائنات ، تأثير في بعث همته للمعالي متناسب مع رفعة المنزلة . وعلى هذا نسأل الملأ عن أي الرأيين أقوى تأثيراً على الانسان : أهو الرأي الذي يرى في الانسان شيئاً من الأشياء ، يخضع لمصيرها ويندثر معها ، أم الرأي الذي يرى فيه خليفة الله في الأرض وتاج الخليقة (١) ؟ . وإذا تفاوت الناس في المنزلة الاجتماعية . فان التفاوت يأخذ صورته في درجة وضوح البصيرة بالشؤون العامة ، وفي مدى البلاغة في التعبير عن هذه الشؤون ، وفي شدة الشكيمة كدعامة للإرادة في تثبيتها على الحق والحقيقة . وأما مقومات الإنسانية ، فليس من تفاوت فيها بين الرؤساء والمرؤوسين ، ذلك لأن وجدان الجماعة يبقى مرجعاً في تمييز الاصلاح عن شطط الخيال . وهل للتضحية من معنى أخلاقي خارج حدود نظام يمنح الارادة حرية الاختيار في الأعمال الخاصة والعامة (٢) . هكذا نتج عن الاعتقاد بأن الانسان مجهز بعقل مؤهل لتمييز الحق من الباطل، وبوجدان ذي صبوة إلى الفضيلة ، أمران أساسيان لحياة الجماعة في الحضارة المعاصرة هما : الحرية والمساواة (٣) . وأما المساواة فهي تساوي الناس في حق تنظيم سلوكهم حسب مشيئتهم ، وفي حق اشتراكهم في تنظيم سلوك الدولة . (٤)
أما الحرية فهي حق المرء في أن ينظم سلوكه حسب مشيئته ، وفي أن يختار جميع مظاهر حياته ، من المهنة حتى الديانة . ولكن هل تشكل حياة عن مظاهر حياة الآخرين ؟ ومن هنا كان شمول هذا الحق ، حق تعيين المصير العام . (٥)

---

(١) ـ المجلد الثالث ص ٥٨
(٢) ـ المجلد الثالث ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٢٣٧
(٤) ـ المجلد الثالث ص ٢٢٨
(٥) ـ المجلد الثالث ص ٢٣٧

هكذا أصبح كلّ امرىء سيد نفسه ، يضع قانون سلوكه بنفسه ، وينفذ قانوناً يكون قد عبر عنه بمشيئته ، سواء أكان الأمر في الشؤون الخاصة أو في الشؤون العامة . وهكذا تحول المجتمع بجميع أفراده ، بدون استثناء ، إلى مواطنين أحرار ، ذوي وزن في مصير الإنسانية . (١) وما إنْ تحررت العقول ، من الوصاية ، واستقلّ مصير الناس عن عقلية الملوك والأمراء ، حتّى انطلق العمل في تطوّره متحدياً أغراض الطبقة البرجوازية . وإذ ذاك ، طفقت الجماهير بسرعة متزايدة إلى المساواة والحرية ، حرية الأفراد في تعيين مصيرهم ، فتساوى النّاس في حقّ تعيين هذا المصير . وتطّلعت الجماهير المستيقظة إلى خلق جوّ يحقق فيه أبناءُ الأمة شخصيّتهم على أساس الأخوّة (٢) . ومن هنا استطاعت الديمقراطية الحديثة أن تجمع بين الإلزام والحرية ، بين عبقرية الأمة وبين مواهب الأفراد (٣) . فالحرية هي أمنية الديمقراطية ، وشرط من شروط كيانها الاساسية ، فبالحرية تنمو الحياة وتزدهر ، وفي جوّها يتبادل الناس اختباراتهم لأجل دعم المصلحة العامة (٤) .

تلك هي نظرة العرب المثالية في الحقوق والواجبات . والحقوق والواجبات هي مقومّات النفس ، فهي من الانسان بمثابة الغريزة من الحيوان . إلاّ أنّ الحيوان ينساق انسياقاً إلى حاجاته . بينما الإنسان يتمتّع بالحرية ، حرية الإقبال على الواجب أو حرية الإعراض عنه ، بما يستلزم مؤازرة الإرادة في إقبالها على الحق وتثبيتها عليه (٥) . والانسان وحده من بين الاحياء ، يبني عالمه وينشيء شخصيته وفق وجهة نظره في الحياة . والقدرةُ على هذا البناء والإنشاء هي الحرية (٦) . وينفذ الإنسان إلى ما هو ألصقُ بكيانه ، إلى لغته وعرفه وشريعته وآدابه وفنونه ،

---

(١) ـ المجلد الثالث ص ٢٢٧
(٢) ـ المجلد الثاني ص ٤٧
(٣) ـ المجلد الثالث ص ٤٢٢
(٤) ـ المجلد الثاني ص ٧٧
(٥) ـ المجلد الرابع ص ٤٢٩
(٦) ـ المجلد الرابع ص ٤١١

فيصنع منها جوّاً إنسانياً يحمل طابعَ مشيئته. إنّ نظرةً خاطفة على خريطة العالم تكشف لنا عن مدى تنوع الحياة الانسانية ، وبتعبير آخر ، عن مدى قدرة الإنسان على الابداع ، على الحرية (١). إنّ كلّ ما أضفى الإنسانُ على الطبيعة من مدنيّة وثقافة . إنما يرجع إلى قدرته على الابداع ، وإلى قدرته على تنظيم مُبْدَعاته في الوجهة التي تساعده على الاستزادة من الحرية . وإذا قيل إنّ الانسان قد صُنع على صورة باريه . الاله . فإنّ القولَ يعني الحرّيةَ ، القدرةَ على الابداع والانشاء فبالحرية يشترك الانسان مع العناية في تعيين مصيره . وحيث الأمرُ كذلك مع الإنسان فإنّ الحيوان يبقى على حدود قدْره ، مسرحاً للتفاعل بين الغرائز المنطوية عليها حياته كما ورثها ، وبين أغراض هذه الغرائز : الأشياء (٢) .

فكيف يتم الصعود بالنسبة للحياة نحو الحرية التي تميزها عن المادة ؟ . يرى ، الأرسوزي : أن ذلك يتمّ بواسطة الفعل المنعكس ، الغريزة والعادة ، الميل ، الرغبة ، الحرية (٣) . فإذا ماضلّت النفوسُ عن محور مقوّماتها ، الذي هو قِوام الأمة فتردّتْ بتأثير تربية متردّية ، أحسّتْ وكأنها ترى نجم الهداية من خلال الضباب . عندئذ يصبح الناس رعاعاً يلبسون لكلّ حالة لبوسها ، وكأنّهم حبّات عنب انفرطت عن عنقودها ، فلا تصلح بعد ذلك إلا للدّوس تحت الأقدام . إنّ مثل المتخلفين عن مستوى تجربة أمتهم كمثل فراشات خلعت زينتها وفقدت جوانحها ؛ فتحولت إلى ديدانٍ تتمرّغ في الأوحال (٤) . وكلمتا رعاع ومواطنين تستعملان بدلاً من عبيدٍ وأحرار ، بعد انقلاب القيم في الحضارة المعاصرة (٥) . على هذا المعيار أقامت الحضارة الحديثة مبدأ الحرية مقام مبدأ الولاية في القرون الوسطى (٦) . فمن الحرية يأتي استعداد الانسان إلى الاستبداد بتخطي حدود

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ٤١٣
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٤١٤
(٣) ـ المجلد الرابع راجع من ص ٤١٤ ـ ٤١٧ المصدر نفسه
(٤) ـ المجلد الرابع ص ٢٢٨
(٥) ـ المجلد الرابع ص ١٨٩
(٦) ـ المجلد الرابع ص١٩٨

القانون الاخلاقيّ (١) .فالحرية السياسية تعني ارتباط المرء بقانون وضعَه بنفسه ، لاخضوعَه لقانون فُرض عليه من الخارج « وعدُ الحرّ دَيْنٌ » فالعهد الذي يقطعه الإنسان على نفسه ، يتّفق كلَّ الاتفاق مع مبدأ الحرية .

ولمّا كان الانسان مجهزاً بالعقل والوجدان ، فإنّ من حقه أن ينظّم سلوكه بحسب مشيئته ، وأن يشترك مع إخوانه في وضع القوانين التي يخضع لها ، هو وإيّاهم ، وإلا أصبحَ عبداً لغيره (٢) . من هنا تتبعُ الديمقراطية ، كوجهة انسانية ،للحضارة الحديثة .فهي تقوم ، كما يرى الأرسوزيّ ، على الحرية والمساواة (٣) . وهي تمثّل حياةَ الانسان ، كونُها امتداداً لها (٤) ، وهي تبلغ الكمال بنسبة وضوح البصيرة عند المواطنين في الشؤون العامة . وبنسبة قوة شكيمة المواطنين في دعم القانون ضدّ الأهواء والأغراض الشخصية (٥) والديمقراطية ، تستكملُ شروطَها متناسبةً مع تحقيق أمرين معاً : استقلال المواطن في المعيشة ، وتربية تمكّن الإنسانَ من سيطرة القيم الاخلاقية على توجيه الطبيعة في الوجهة التي يشترك بها مع العناية في تعيين المصير . فمَن بلغ وعيه هذا المستوى ، كوفيء بالمكارم الأخلاقية ، كما تُتوّج الشجرةَ الزهرة (٦) . فمصلحة الدولة تُوجب الإكثارَ من عدد الأحرار المشتغلين بالمعيشة ، من أجل ردع الحكّام عن طغيانهم وإلزامهم جادّةَ الحق (٧) . فمقوماتُ إنسانية الإنسان : الحرية ، حرية الاشتراك في تشييد صرح الدولة ، مؤسساتها وقوانينها (٨) . وقوّة الدوّلة تُقاس بوفرة الأحرار من أعضائها. فالأحرارهم بُناتها وهم حُماتها (٩) .

---

(١) ـ المجلد الرابع ص٣٩٥
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٤٣٤
(٣) ـ المجلد الثاني ص ٥٦
(٤) ـ المجلد السادس ص ٢١٧
(٥) ـ المجلد السادس ص ٢٢٢
(٦) ـ المجلد السادس ص ٢٣٨
(٧) ـ المجلد السادس ص٢٤٢
(٨) ـ المجلد السادس ص ٢٤٦
(٩) ـ المجلد السادس ص ٢٤٦

إننا ، نحن العربَ ، نحمل تركة ثقيلة من الماضي ، فنحن نحمل من ماضينا القريب التجزئة في ديارنا والتي فرضها الاستعمار علينا ، حتى أصبح الوطن العربي دويلات عربية مجزأة هنا وهناك ، ماخلا المناطق التي تخضع للاستعمار الأجنبي خضوعاً مباشراً (شط العرب ،الأهواز،فلسطين، اسكندرونة. . . إلخ) (١) ونحمل من ماضينا البعيد التفرقة بين طوائف أمتنا (مسلم ، مسيحي ، سني ، شيعي ، أرثوذوكسي ، كاثوليكي . . . إلخ) . وهناك أقليات عرقية استفاقت في مناسبات تاريخية (تركي ، كردي ، أرمني ، يوناني . . . إلخ) (٢) . كما أن المشاكل التي ورثناها لم تبق عند هذاالحدّ، إذْ لا زلنا، نحن العرب المعاصرين نعاني وطأة أنظمة من الحكم ، لاهي بالديمقراطية ولاهي بالدّيكتاتورية بصورة صريحة . إنهّا أنظمة من الحكم مفروضةٌ علينا ، كما فُرضت علينا الحواجز التي قطّعت أحشاءَ وطننا . كما أنّ جمهورنا قلق من تباين مقومات تفكيره. فهو متردّد بين منطق تقدميّ يدفعه إلى معالجة أموره بمقتضى ضرورات ملحة من الواقع ، وبين منطق رجعيّ يثقل كاهلَه بأنماطِ الفكر والتقاليد التي تعود إلى ذكريات تاريخيّة فات أوانها . وشبابنا المتعلم – وقد نشأ في جوّ مشبع بسموم الاستعمار – أنانيّ ، ماديّ ، انتهازيّ ، وهذا عائد إلى سياستنا التعليمية التي لم تزل تحمل طابعَ نشأتها منذ عهد الاستعمار ، فلا تتعدّى مهمتها إعدادَ المواطنين للعمل في دوائر الدولة ،كما أنّ مستوى الصناعة ومستوى الريف في حالة تخلّف عن ذوق العصر ، (٣)

وليس من سبيل للقضاء على هذه الأمراض،إلاّ بالمزيد من الحرية والديمقراطية. فالدّيمقراطية تتميز بمناقشة القضايا العامة من قبل الجمهور ، أو من قبل من اعتمدهم الجمهور كممثلين له . فالديمقراطية تضمن مناقشةَ القضايا العامة في جوّتسوده الحرية،حرية استقلال العقل عن الأهواءوعن الأغراض الشخصية(٤)

(١) – المجلد السادس ص ٢١١
(٢) – المجلد السادس ص ٢١١
(٣) – المجلد السادس ص ٢١٢
(٤) – المصدر نفسه ص ٢١٣

ومن هنا كان لابدّ من اتّباع خطوات أساسية تتحدد : القضاء على الاقطاع وعلى تدخّل رأس المال ، وتمليك الأرض للفلاّحين ، وإعداد الأسباب التي تجعل كلاً من العمال يشعر بأنه صاحب المعمل ، وإلغاء الوساطة والالتماس (١). إضافة لذلك يترتب فسح المجال لجميع المواطنين في تشييد صرح الدولة ، وأن يتمّ إعداد المواطن بدرجة تكفل له فهم القضايا العامة ، والجرأة على التعاون مع الاخوان على العمل من أجل الإشراف على تنفيذ القانون . وهذا لا يكون إلا باكتساب المعرفة المتعلقة بالشؤون العامة ، والتدرب على العمل في الحقل السياسي ، وذلك باحياء المجالس الشعبية ، وحرية الصحافة كعمل متمّم للمجالس الشعبية (٢) . وحرية الصحافة تقوم على مبدأ هو من الانسان بمثابة الغريزة من الحيوان . فقوام الصحافة هو التفكير ، وهذا يستلزم الحرية في المناقشة . فالتفكير يقترب من الصواب بقدر ما يتفوّق صاحبه في القدرة على التأمل ، وفي مدى استفادته من الخبرة . ومن هنا كان الاعتقاد بأن الصحفي ، وهو يجمع الذكاء والخبرة ، من المجتمع ، بمثابة العين من الجسد ما دام ملتزماً جادّة الصواب . وهذ اما يحدّده الرأي العام والعرف ، حيث يحدّ من شطط الصحافة (٣) .

هذا اضافة لما يخلقه العلم والصناعة من تأثير على تحرير الجمهور مما يرهقه من قيود . فإذا انتقلت الشعوب الحديثة من نظام الطبقات إلى المساواة ، ومن استبداد الملوك والأمراء ، إلى الحرية ، فإن الانتقال قد تم بفضل الصناعة الحديثة (٤) . هكذا تحقق إرادة الانسان في الحرية ، كما يراها الأرسوزيّ . ومن هنا تنبع إرادة الانسان العربي من أجل خلق مجتمع جديد ، يتخلص فيه من جميع أشكال الظلم والطغيان والديكتاتورية ، ويتخلّص من جميع أسباب التجزئة

---

(١) ــ المجلد السادس ص ٢١٤.

(٢) ــ المجلد السادس ص ٢١٥

(٣) ــ المجلد السادس ص ٢٢٩

(٤) ــ المجلد الثالث ص ١٦٥ ــ ١٦٦

والتخلف ، وكذلك من الاستعمار وأعوانه ، وجميع السائرين في ركابه ، فتتحقق إنسانية الانسان العربي ، كإنسان ، ويساهم في بناء صرح الانسانية الحديثة .

٣ — الاشتراكية :

الاشتراكية كلمة وضعت كترجمة عربية لكلمة فرنجية هي : Socialisme

المشتقة من كلمة فرنجية أخرى هي : la Sociètèe (١) وهي، تأويل النظر إلى المال من الزاوية الاجتماعية (٢) . كما تتضمن معنى إشراك المواطنين كلّهم جميعاً في الحكم وفي تشييد صرح الدولة (٣) . فالاشتراكية إذن ، مذهب يرمي إلى إعداد المواطنين ، وتوجيههم الوجهة التي يصبحون فيها مؤهلين للاشتراك في مصير الدولة ، بحيث يمارس كلّ منهم مواهبه في خدمة المصلحة العامة ، وعلى ما أهّلته لهم العناية ، ممارسةً يتحقق بها أمران منسجمان : الفضيلة والسعادة (٤) . لقد كان الحكم فيما مضى وقفاً على أمراء الاقطاع ، ثم أصبح في آيدي رجال المال . أمّا اليوم ، وقد بلغ الوعي مداه ، فقد بادت إشراك جميع الناس في الحكم ، وفي المصير العام ضرورةحتميّة . والاشتراكية هي الطريقة الأمثل لإعداد المواطنين لهذا الاشتراك في المصير . إذ ليس بمقدور الإنسان أن يمتلك زمام أمره ، مالم يكن حرّاً . وكيف يكون حرّاً إذا هو خضع لقانون لم يشترك في وضعه ؟ إن الكرامة الانسانية ذاتها ، تستلزم الاشتراكية ، كما تستلزم إشراك المواطن في أن يكون سيد مصيره . والسيادة تعني ، أوّل ما تعني ، أن يكون كلّ مواطن من بُناة الدولة وواضعي قوانينها (٥) . فبالاشتراكيّة يمارس الانسان طبيعته، التي حبته إيّاها العنايةُ .وكلّنا يشعر بوجوب

(١) — المجلد السادس ص ٣٦٩
(٢) — المجلد الرابع ص ٣٥١
(٣) — المجلد الرابع ص ٣٦٩
(٤) — المجلد الثالث ص ٣٨٩
(٥) — المجلد الرابع ص ٣٦٩

التعبير عما تختلج به نفسه ! وكلّنا يشعر بوجوب تقويم الانحراف في نفسه وعند الآخرين.ومن يتخلّ عن شأنه في هذا المضمار يكون — بلا شك — قد تخلّى عن مقومات انسانيته . هذا من الناحية السياسية ، أمّا من الناحية الاقتصادية ، فالاشتراكية تعني تعاون المنتجين على استثمار الخيرات المشتركة بمقتضى طبيعة المرحلة التاريخية . ومن هنا كان التعاون مظهراً أساسياً للاشتراكية . إلاّ أنه تعاون يختاره الاعضاء بملء حريتهم فلا يوجّهون إليه توجيهاً ، ولا يُفرض عليهم فرضاً.في الاشتراكية لكلّ امرىءٍ حقّه في ثمرة أتعابه بتمامها ، وفي تنظيم الحياة الاقتصادية على ضوء هذا الحق (١) . وللاشتراكية طوران : طور بدائي عفويّ وآخر واعٍ ارتفع به الانسان إلى مستوى الشعور بكيانه الاجتماعي والاقتصاديّ. فأما الطور الأول ، فشائع في الأسرة والعشيرة . وأما الآخر ، فآخذٌ في الانتشار في الشعوب الناشئة بصورة خاصة (٢) . ولقد قامت محاولة الاشتراكيّة في القرن التاسع عشر ، مقابل النظرية السابقة التي كانت تنظر إلى المال من زاوية الفرد ، مستقلاً عمّا للمال من تأثير على الأخلاق السياسية . كانت النظرية القديمة قد حوّلت المجتمع إلى طبقتين متناحرتين : طبقة من الكادحين ، وأخرى من المتطفلين المشرفين . طبقة فقيرة وطبقة من ذوي رأس المال . فريق يكدّ وهو معدم في بؤس دائم ، وفريق مشرف يتطفّل على ثمرة أتعاب المنتجين (٣) . ولمّا كان هذا منافياً لمبادىء الأخوة والعدالة ، ومسيئاً لمصلحة الدولة ، كان لابدّ للنفوس الكريمة من حلٍّ يرضي العقل والوجدان ، وهذا الحل هو الحل الاشتراكي الذي ينظم العلاقة بين المال وبين الأخلاق والسياسة . فالحق يُوجب أن ينال الانسان ثمرة أتعابه بكاملها . والنظرية التي تُرجع الحقّ إلى صاحبه ، أي التي تُرجع الانتاجَ بتمامه إلى صاحبه المنتج ، هي النظرية الاشتراكية (٤) . فالاشتراكية إذن ، مذهب سياسي اقتصاديّ يسعى إلى تحقيق أمرين : أولهما

---

(١) — المجلد الرابع ص ٣٧٠
(٢) — المجلد السادس ص ٢٩٦
(٣) — المجلد الرابع ص ٣٥١
(٤) — المجلد الرابع ص ٣٥٢

العدالة ، والثاني إعداد مواطنين مؤهلين للقيام بمهام الدولة (١) . فيجعل بذلك الحياةَ الاقتصاديةَ طوع إرادة المجتمع (٢) . هكذا تكتمل الاشتراكية بالديمقراطية التي تعتمد على الجمهور للقيام بالاعباء العامة(٣).فالديمقراطية الاشتراكية هي محاولة لاستكمال شروط الحياة الجديدة.والتي تستكمل شروطها باتباع مبدأين : مبدأ تكافؤ الفرص ؛ ومبدأ العدالة الاجتماعية (٤) . وبذلك ينتج عن الاشتراكية حقُّ الفرد المطلق في ثمرة أتعابه ، وليس للستطفل من مكان في الاشتراكية (٥) .

نحن والشيوعية :

يرى الارسوزي أن المرحلة التاريخية الراهنة طلعت مع الصناعة الحديثة مع جهود الامم في سبيل استقلالها وحرية أبنائها ، فالتبس طابع مطلعها مع مراحل تطورها . أخذ المعمل يجذب إليه الناس عمّالا ، فينقلهم من بيئتهم الأصلية ـ الأسرة والأمة ـ إلى نقابات يناضلون فيها مجتمعين ، من أجل تحرير الآلة وجعلها ملكاً للدولة . وأخذ يرتفع من أعماق الحياة نداء آخر ، يدعو الجماهير إلى الجهاد في سبيل الحرية والاستقلال (٦) . كما رافق مطلعَ هذه المرحلة التاريخية ظهورُ علمَيْ الفيزياء والكيمياء ، اللذَيْن نتجا عن تطبيق الرياضيات على دراسة الطبيعة ، فأصبحت كلّ محاولة لحلّ المشكلة الإنسانية تحمل طابعَ هذا المطلع ، أي طابع العلوم الرياضية .

وكانت الشيوعيّة إحدى هذه المحاولات (٧) . فلقد اعتمدت الشيوعية على العلم في محاولتها خلْقَ نظام سويّ ، يستوي فيه الناسُ ، كما تستوي

(١) ـ المجلد الرابع ص ٣٥٩
(٢) ـ المجلد الرابع ص ٣٦٣
(٣) ـ المجلد الرابع ص ٣٦٠ انظر ص ٢٥٨ من نفس المصدر
(٤) ـ المجلد الرابع ص ٣٨٩
(٥) ـ المجلد الرابع ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥
(٦) ـ المجلد الثالث ص ٥٢
(٧) ـ المجلد الثالث ص ٥٢

الحوادث الطبيعية ، بالخضوع لقوانين صحية . واستعانت بما يحدثه العلم من انسجام بين العقول لتحقيق غايتها ، واستعانت أيضاً بما تحدثه الصناعة من تنظيم بين العمال ، داخل حدود الوطن وخارج هذه الحدود بين الأمم . وقد هدفت الشيوعية من هذه المحاولة تحقيق المساواة بين الناس،في شروط المعيشة، علاوة على المساواة في تعيين حقّ المصير ، وهو الحقّ الذي ثبتّته الديمقراطية (١) .

وكما استندت الشيوعية إلى نهج العلوم في حلّ المشاكل الاجتماعية ، على اعتبار أن الشؤون الانسانية والحوادث الطبيعية تخضع سواسيةً لقوانين طبيعية حتمية ، كذلك استعانت حركة البعث القومي ، بدراسات شؤون الحياة في دعم حججها ، فكشفت عن الحياة كمعنىً بديء يبدع تجلّياته ويوجّهها وفق مشيئته ، وأنّ هذا المعنى يتجلّى في الانسان ، كعبقرية ذاتِ قابليات مختلفة للمدنيّة ، وأنّ قيمة هذه العبقرية تقاس بمدى قدرتها على إخضاع الظروف لمشيئتها ، وطبعها الأشياءَ بطابعها،في شموليّة تتناسب مع عمق التجربة الانسانية . من هنا يرى الأرسوزي أنه إذا كانت المساواة أمنيةَ الشيوعية ، فإنّ الحريةَ شعارُ القومية . والقومية تستند إلى الابداع الفنيّ الأخلاقي في تأييد وجهة نظرها . (٢) وبذلك افترق عن الثقافة الحديثة نزعتاها : المساواة والحرية ، وفق تباين وجهتيها :العلم والأخلاق ، فتحوّلت الديمقراطية بهذا الافتراق إلى اشتراكيةٍ ذاتِ محورين : أمميّةٍ وقوميّةٍ ، ففسرت الأولى العدلَ الاجتماعيَّ بالمساواة بينَ الأمم والأفرادَ ، مثلماً فسّرَ العلمُ الحوادثَ الطبيعيّةَ بحتميّةِ القانون. بينما تلازمُ الثانيةُ الحياةَ في صبوتهاإلى الابداع ، فتنهجُ نهجَ الفنّ والأخلاق ، وتدركُ العدلَ في نظامِ رتيبٍ تتناسبُ رتبته مع مؤهّلاتِ الأفراد على القيام بوظائف المجتمع ، المتفاوتةِ بتفاوت تأثيرها على مصير الأمة (٣) . ويرى الأرسوزيّ عدم جواز استعمال الاشتراكية والشيوعية كمترادفين

(١) ــ المجلد الثالث ص ٥٣
(٢) ــ المجلد الثاني ص ٥٤
(٣) ــ المجلد الثاني ص ٥٤

لمعنىً واحد ، فالأولى تُختصُّ بالناس ، بينما الثانيةُ تختصُّ بالأشياء ، بمعنى اشتراك الناس وشيوع الأشياء (١) .

وإذا كان الإنتاج ينقسم إلى حصّتين ، في النظام الاشتراكي : حصّة للعامل وأخرى للدولة المكلفة بالأعباء العامة (تعليم — صحة ، ضمان اجتماعي . . إلخ) وإلى ثلاث حصص في النظام الرأسمالي : حصة للعامل وحصة لرأس المال (الملاك وصاحب المعمل) وحصة للدولة (٢) ؛ فإنّه من الطبيعي أن يكون هناك استغلالٌ وظلمٌ يتنافى والقيمَ الانسانيةَ ، فينقسم المجتمع إلى أناس يملكون ، وأناسٍ لا يملكون : (مستغِلّين ومستغَلّين) . ومن هنا برزت أسباب كثيرة دعت الناسَ إلى التحوّل عن النظام الرأسمالي إلى النظام الاشتراكي . حتى أصبح هذا النظام الأخير شعارَ المرحلة التاريخية الراهنة . وأوّل هذه الأسباب إنساني ، والثاني فسياسيّ . فالسبب الانساني هو بؤس الكادحين الذين هم المنتجون الحقيقيون لمرافق الحياة . وأما السبب السياسي فيعني الأرسوزيّ به المصيرَ المشتركَ بين أبناء الأمة الواحدة . وهذا لايكون إلا بنظام اشتراكيّ يجعل المواطنين مالكين لثمرة أتعابهم ، ومواطنين من بُناةِ الدّولة ومن المدافعين عنها (٣) . وعلى هذا الأساس شهدت الانسانيةُ صراعاتٍ مختلفة في المرحلة التاريخية الراهنة (٤) ، وأصبحت الاشتراكية أمنيةً تنزع إليها المجتمعات الحديثة (٥) . فأينَ كان موقع الوطن العربي من هذا ، وما هي النظرية العربية في الاشتراكية ؟ يرى الأرسوزيُّ أنّ ثمّةَ علاقةً قائمةً بين القومية والاشتراكية ، من حيث أنّهما ملازمتان للطّبع الانساني . فإذا كانت القوميّةُ ذاتَ جذور في الطّبع الإنساني ، فإنّ الاشتراكيّةَ هي أيضاً ملازمة لكل مجتمع سليم البنية (٦) . فالاشتراكية

(١) — المجلد الثالث ص ٣٨٩
(٢) — المجلد الرابع ص ٣٦٥
(٣) — المجلد الرابع ص ٣٦٠
(٤) — المجلد السادس ص ٣٤٧
(٥) — المجلد السادس ص ٣٤٧ — ٣٤٨
(٦) — المجلد السادس ص ٢٦٥

الحديثة كالقومية الحديثة ، نهجٌ يهدف إلى ارجاع الأمور إلى نصابها لتحقيق الأخوّة الطبيعية ، وما تستلزم هذه الأخوّة من تعاون ، مع تأكيد سيطرة الإنسان على ظروف البيئة (١) . ولمّا كانت الاشتراكية تهدف إلى إعداد المواطنين للاشتراك في بناء صرح الدولة ، وكانت الدولةُ هي المجتمع في وعيه لتنظيم أحواله في الوجهة التي تزيد من حرية أعضائه ورفاهيتهم ، فإنّ الاشتراك في بناء صرح الدولة يستلزم أمرين متلازمين هما : حرية المواطن ، كشرط أساسي لتملّكه لمرافق معيشته ، ووعيه للأمور العامة (٢) . كما أنّ الوعي للأمور العامة يستوجب تحقيق مبدأين : أوّلهما تكافؤ الفرص بين المواطنين ، الذي توحيه الأخوّة وما تتضمّنه من مساواة في شروط الحياة ، والآخر العدالةُ الاجتماعيةُ التي تقوم على مراعاة الاختلاف في وظائف المجتمع ذات الترتيب ، وحاجةِ الموظّفِ إلى مؤهّلاتٍ متناسبة مع إدارة هذه المراتب المتفاوتة . وإنّ متانةَ الدولة وسلامتها منوطانٌ بإسناد الوظائف لأكثر المواطنين أهليّةً للقيام بها (٣) . وإنّ تكافؤَ الفرص والعدالةَ الإجتماعيّةَ متلازمتين ، تفترضان التّفاوتَ في المؤهلات والتفاوتَ في مراتب ووظائف الدولة ، وأنْ تُسندَ لكلّ مواطنٍ الوظيفةُ المتناسبةُ مع مؤهلاته لخدمة المصلحة العامة . (٤) . فالقومية عودةٌ إلى الإخاء في الطبيعة ، وتعاونٌ بين الإخوان لحماية حقيقة الأمة . وإنّ الاشتراكيّةَ منهجٌ في الحياة غرضُه الحريّةُ والرفاهيّةُ (لا رأسمالي متنفع ، ولا أجيرٌ ضامر) بل إخوان معتدلُو القوام ، متضامنون في تأكيد شأن الإنسان ، وسيادته على الطبيعة . (٥) وهنا لابّد لنا من المقارنة بين اشتراكيتنا وبين الشيوعية : فاشتراكيتنا اشتراكية ديمقراطية . وإنّ اشتراكيتنا تلتقي مع الشيوعية في نقاط عديدة ، وإنْ كانت تختلف عنها في المبدأ أو الغاية . فهي تلتقي مع الاشتراكية الشيوعية في الحرب على المتطفل ، فرداً كان أو جماعة ، وهكذا كان لابّد

(١) ـ المجلد السادس ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦
(٢) ـ المجلد السادس ص ٢٦٦
(٣) ـ المجلد السادس ص ٢٦٧
(٤) ـ المجلد السادس ص ٢٦٨.
(٥) ـ المجلد السادس ص ٢٦٨

من التخلص من جميع أسباب الاستغلال وتحرير الفلاح من الاقطاع ، والعامل من ربّ العمل (١) . والشيوعية حاربت هذا الوضع المنحرف المتقدم ذكره ، وقضت عليه في البلاد التي تخضع لسلطانها ، كما أنها دعمت نضال الشعوب من أجل التحرر من الاستعمار . ونحن العرب نحارب الآفة المذكورة ، من أجل إلغاء الاقطاع ، وتأميم الصناعة ، وإخضاع التجارة للمراقبة ، وأعلنّا تضامننا مع الشعوب المناضلة من أجل الاستقلال والحرية (٢) . وهذا ما قامت به ثورة حزب البعث العربي الاشتراكي في القطر العربي السوري . كما أننا نلتقي مع الشيوعية في مبدأ سيادة الأمة في العلاقات الدولية ، وفي مبدأ سيادة الأمة في مرافق الحياة العامة . بل نلتقي مع الشيوعيّة في تشييد إنسانية على مبدأ الأخوة والمساواة بين البشر (٣) . وعلى الرغم من نقاط الالتقاء بيننا وبين الشيوعيين ، فنحن نختلف عنهم من حيث المبدأ .فنحن ننطلق في تفكيرنا الاشتراكي من اعتبارات إنسانية ، بدلاً من اللجوء إلى نظريات مادية ، تُقْحَمُ فيها الحقيقةُ الإنسانية ، وتاريخ تجلّي هذه الحقيقة ، كما تفعل الشيوعية . إننا ننطلق من مبدأ الأخوة بين المواطنين ، ومن مبدأ تلازم المواطنين بالمصير (٤) . كذلك تختلف اشتراكيتنا عن الشيوعية في الغاية أيضاً،فالاختلاف بيننا وبينهم في هذا الصّدد ، يرْجع ، بخاصّة ، إلى الاختلاف في نبرة الإيقاع في نظام القيم . فنحن نعطف الأهميّةَ الأولى ، إلى ازدهار الفرد ، في حين أنّ الشيوعيين يركزون الاهتمامَ على العلاقات الاجتماعية الاقتصادية بين الأفراد . والفرد يزدهر باستقلاله في مرافق معيشته ، أكثرَ ممّا لو ارتبط أمْرُ معيشته كلَّ الإرتباط بالجماعة . (٥) ومع أننا نعترف مع الشيوعيين ، بأنّ أساسَ المجتمع وقوامه المساواةُ ، غير أننّا نعني بهذا المبدأ تساوي الناس كأخوة في حقّ تعيين مصير

---

(١) ـ المجلد السادس ص ٢٧٢
(٢) ـ المجلد السادس ص ٢٧٣
(٣) ـ المجلد السادس ص ٢٧٣
(٤) ـ المجلد السادس ص ٢٧٤
(٥) ـ المجلد السادس ص ٢٧٥

الدولة . أي تساويهم في القيمة الإنسانية المطلقة ، وأمّا قَدْرُ كلّ امرىء ، فيأتي من قدرته على القيام بالأعباء العامة (١) . ونحن ، وإنْ كنا نتفق مع النظام الشيوعي على حذف حصة الوسيط من الانتاج ، بحيث لا يبقى في المجتمع مستبدون محتكرون ، ولا أجراءُ ولا رعاع ، بل يبقى مواطنون أحرار . فإننا نرى أنّ الشيوعَ يضيّعُ للشخصية نقطةَ ارتكازها في الطبيعة ، ويحوّل المجتمعَ إلى حالة أشبهَ ما تكون بحالة النباتات التي تطفو على سطح الماء ، مستندٌ بعضها على بعض ، دون الاتصال بالأرض قاعدةِ الاستقرار (٢) . ولهذا فإنّ أفضلَ الشروط لنموّ الحياة في الفرد ، هو الاستقلال بالمعيشة . ذلك لأنّ نزعةَ الفرد إلى الاستقلال بالمعيشة ، هي نزعة عميقة في طبيعة الحياة نفسها ، فأينما تظهر الحياة ، تتخذُ جسماً متفرّداً في مصيره ، قد تصالبَتْ فيه المدة مع الامتداد (الزمان مع المكان) لكلّ كائن حي عداّنه ، أي دورته الحيويّة ، بين انعقاد الحياة على الرشيم، وبين الشيخوخة (٣) . وإذا كانت قد ظهرت إبان الحضارة الحديثة ، الدعوةُ إلى الشيوع في وسائل الانتاج ، فذلك لأن التملكَ قد تجاوز حدود ما يقتضيه التعاونُ الأخويّ إلى التطفّل ، تطفّل مالكي وسائل الانتاج على ثمرة أتعاب الكادحين (٤) . أما أمر تقسيم المجتمع الواحد إلى طبقتين ، الأولى عاملة منتجة والثانية مستثمرة متطفلة تُناصبُ كل منهما العداءَ للأخرى ، وردّه إلى عواملَ تاريخية (٥) . فينقده الأرسوزيّ ، ويرى أنّه من الأفضل أنْ تبذلَ الجهود من أجل جعل الذكاء وقفاً لخدمة الخير ، بدلا من جعله وقفاً لخدمة الأنانية والتطفّل على الآخرين.فالعقل العربيّ الساميّ ، الذي حمل طابع الشؤون الإنسانية ، والذي يتلخّص بقول المسيح لتلاميذه : « إني أنا جئت إليكم ، ولستم أنتم جئتم إليّ » ، يعني أنّ الإصلاحَ يأتي من علٍ ، من فيض المتفوقين ، لا منْ طلبٍ يلحّ

(١) ـ المجلد السادس ص ٤٠٢
(٢) ـ المجلد الثالث ص ٤٠٦
(٣) ـ المجلد السادس ص ٢٧٧
(٤) ـ المصدر نفسه ٢٧٨
(٥) المجلد الثالث ص ٣٩٤

به الجمهور . فالمتفوق يملك حقّ الولاية ، التي تعني الإرشادَ والحماية (١).
ويرى الأرسوزيّ أنّ من مسلّمات الاشتراكية العربيّة :

١ ــ الأرض : وهي المجال الحيوي للأمة .

٢ ــ أبناء الأمة الذين هم فيها بمثابة الأخوة من الأسرة ، يكفّلُ بعضهم بعضاً في السؤدد والمحنة .

٣ ــ الملكيّة الخاصة ، وهي وظيفةٌ اجتماعية تعيّن حدودَها الدولةُ بما يساعد على درء الخطر عن الوطن ، وعلى أداء رسالة الجماعة بالإفصاح عن شخصية الأمة (٢) . إنّ الانسان ذو طبيعة متباينة البنيان ، فهو متطفّل كسول ينزع إلى استثمار جهود الآخرين وإلى اتخاذهم أداةً في بلوغ مآربه الخاصة ، وهو في نفس الوقت غيورٌ تتجاوب نفسه مع الجماعة ، فتنبعث فيها بهذا التجاوب ، مشاعرُ اختلجت بها نفوس الآخرين ، فيجيب على ما تقتضيه طبيعة هذا الشعور من دعوة لرفع الحيف عنهم ، أو تقويم اعوجاج الأوضاع العامة (٣) . وإذا كان العربي يحرص على حيازة الأشياء ، فإنه يتخذ منها وسيلةً يكشف بها عن مكارم الأخلاق . ومن هنا كانت العلاقة بين الفيض والفضيلة . كذلك هو الانسان فإذا أغلق دون الآخرين باب الرحمة في نفسه ، يكون قد وقف منهم موقفه من الأشياء وإذا تعاطف معهم مالَ إلى حملِ أثقالهم . وإنّ دعوة الأخوة هذه ، أعمق في نفسه من ميله إلى الحاجات ، ولولا هذه الدعوة لما شهد التاريخ إصلاحاً ومصلحين (٤) . ومبدأ الأخوة يجعل الأسبقَ من الإخوان إلى اشغال الأرض ، أحقّ من سواه بحيازتها . غير أنّه إذا تخلّف عن استثمار حقّه ، يكون قد أساء إلى الجماعة ، باحتكاره مصدراً من مصادر الخيرات العامة ، وفي مثل هذه الحالة ، يحقُّ للجماعة

---

(١) ــ المجلد الثالث ص ٣٩٥
(٢) ــ المجلد السادس ص ٢٨٩ راجع المجلد الرابع ص ١٢٤ ــ ١٢٥
(٣) ــ المجلد السادس ص ٢٩٠ ــ ٢٩١
(٤) ــ المجلد السادس ص ٢٩٠

أن تستردّ الأرض ممّن قصّر في واجبه نحو الثّروة العامة . (١) فالعمل والملكية صنوان، بصرف النظر عن كل تثبيت قام به علماء الاقتصاد ، من أجل تمييز القوى العقلية في الذّكاء . فالأجير والمحتكر ، هما عالةٌ على الجماعة : الأولُ بتقصيره عن حماية حقّه ، والآخر بتطاوُله على حقوق الآخرين . وهما إذْ يُخلاّن بالاعتدال ، يثيران الشعورَ بالقرف والنّفرة ، أولهما بضموره . والآخر بانتفاخه (٢) . إن للملكية جذوراً عميقة في الحياة ، هي والاستقلال عن أراجيف البيئة يتلازمان . ويدلّ تلازمهما على تطور الأحياء عبر الزمان . وإذا لُقّب الانسانُ بخليفة الله على الأرض ، وبتاج الخليقة ، فذلك لأنّه ألْحقَ الأرضَ بالجسد ، فجعلها امتداداً له . فالحضارة تقاس بمدى اتّصال المجتمع بالطبيعة . وإذا كان للانسانيّة تاريخ غير انكشاف ثقافة كل من الأقوام ، فانه تقدّمٌ نتج عن الملكية الشروط اللازمة لظهور الإنسانية : الاستقرار ، والاستقلال بالمصير عن البيئة ، والانطلاق في القوى الكامنة في الحياة ، وظهور الشخصية منفردة في نموها عن أرومة الجماعة . . . إلخ (٣) .

وإذا ما خرج الانسان عن حدود الاعتدال ، اقتنصته ، بحكم طبيعته ، آفتان تجعلان في الملكية وبالاً عليه وعلى الجماعة هما : آفةُ الاستيلاء على الأرض، وآفة ادّخار الثّروة (٤) . وعندما يتحوّل المجتمع عن رابطة النّسب إلى رابطة الجوار ، تصبح الملكيّة خاصة فيه ، ووسيلةً من وسائل ظهور الفرديّة ، وإذا رُبط الدّخيل بالأصيل ،وكثُر الخبثاء ، انحسرت العاطفة الرّحمانية ،وتحول المواطنون إلى ذئاب يفترس بعضهم بعضاً (كما آل إليه عهد الاقطاع) . أما المستبد المحتكر ، فهو من المجتمع بمثابة السرطان في الجسد ، يقوّض كيان المجتمع بلؤمه وخيانته (٥) . إنّ المصلحة ، وإنْ كانت من دواعي المنافسة بين

---

(١) ـ المجلد الرابع ص ١٣٦ راجع السادس ٢٩٠ ـ ٢٩١
(٢) ـ المجلد السادس ص ٢٩١
(٣) ـ المجلد السادس ص ٢٩٢ راجع الرابع ص ١٣٧ ـ ١٣٨
(٤) ـ المجلد الرابع ص ١٣٨
(٥) ـ المجلد الرابع ص ١٣٩

المواطنين ، إلا أنها تصبح : إذا نُسّقت وانتظمت ، عاملاً في شدّ أزر كيان الجماعة ، إنّه لفي اتفاق المصالح بين المواطنين أخوّة جديدة ، إلى جانب الأخوة التي تقوم على العلاقة الرحمانية (١) . هكذا فإن مبدأ الاخوة القومية يتضمن مساواة المواطنين في حق الاشتراك بتعيين المصير العام ، وتفصح الأمة عن حقيقتها إذا كان أبناؤها على مستوى الحرية ، المستوى الذي يسمح لكلّ فرد أن يعبّر عن عبقريته من وجهة نظره الخاصة . فالدّولة تقوم بأعضائها ، والأعضاء يقومون بها إذا استكمل كل فرد منهم شروط طبيعته الخاصة (٢) . فالدولة الحديثة يمتدّ سلطانها ، أكثر فأكثر ، إلى جميع مظاهر الحياة العامة والخاصة ، يمتد إلى الاقتصاد والثقافة والإعلام . . . . إلخ . ويظهر تدخّل الدولة في منتهاه ، إذ تربط العمالَ والفلاحين والمتعلمين بمشيئتها ، فتحوّلهم إلى موظفين يدورون في فلكها . ومن واجب المواطنين ، وهم مندمجرن في السياسة ، أن يُعدّوا أنفسهم لأن يكونوا من بناة هذه الدولة ومن حماتها (٣) . فإذا عقدت النفس النيّة على الخير ، تجلّت لها أسرار عالم الغيب ، وازدانت بالآيات ، كما تزدان السماء بالنجوم (٤) . والأرسوزيّ ، وإنْ كان ليبراليًا ، فهو يعرف أنّ الزمنَ تحوّل عن هذه الأيديولوجية . فالديمقراطية تقومُ على مبدأ ، أنّ السلطةَ تصدر عن الجمهور وأنّ للجمهور الحقّ في صَوْغها الصيغة التي تتفق مع وجهته في الحياة . وإذا كان الطغيان يتّصف بالاستبداد ، ويخضع للاهواء، فإنّ الديمقراطية تمّ بحكمٍ يسوده العقلُ والارادة الحرة (٥) . والاشتراكية عند الأرسوزيّ كالديمقراطية ، على مستوياتٍ ، كلٌّ منها يعمّق الآخر ويكمّله فالاصلاح الزراعي أو اصلاح المجتمع الرّيفيّ (٦) ، هو دعوةٌ تجعل كل فلاح مستقلاً في مرافق معيشته ، عاملاً على درء الخطر عنها ، ويهدف سياسياً أوّلَ

(١) ــ المجلد السادس ص ٢٩٣
(٢) ــ المجلد السادس ص ٢٩٤ ــ ٢٩٥
(٣) ــ المجلد السادس ، ص ٣٢٩
(٤) ــ المجلد السادس ص ٣٣٧
(٥) ــ المجلد السادس ص ٣٣٢٧
(٦) ــ المجلد السادس ص ٣٦٠

ما يهدف ، إلى إصلاح الفلاحين ، وإعدادهم كمواطنين للاشتراك في تشييد صرح الدولة وحمايتها من عبث العابثين (١) . ثم يحقق أهدافاً متعددة ، منها ما تدعو إليه أسباب اجتماعية . فشتان بين المالك والأجير في الأخلاق والعقلية . فالاختلاف بينهما هو اختلافٌ بين الاستقلال والتبعية (٢) . ومنها ما هو اقتصاديّ وهو يختصّ بنموّ الثروة الزراعية ، وهذا من شأنه أن يرفع من الاقتصاد (٣) . وهناك كذلك هدف تعاوني ، يمكّن الفلاحين من إقامة مجتمع تسوده الحرية والمساواة والأخوة (٤) . وهذا لا يكون إلا بإنهاء استغلال المالك لثمرة أتعاب الكادحين . وهذا يستدعي تحديدَ الملكية الزراعية ، وتمليكَ الأرض للفلاح . ولمّا كان الوطن العربيّ مؤلفاً في غالبيّته من الفلاحين ، كان هذا التحديد يعدّهم بطريق الاستقلال بالمعيشة ، لحياة ديمقراطية أصيلة (٥) . وهذا ما يؤدي إلى التطور الذي تنتج عنه مباشرة نتائج سياسية وأخلاقية واقتصادية ، واستثمار الأموال المجمدة في الملك ، في الصناعة والعمران ، وأسلوب تقدم الفلاحين منوطٌ بتنظيمهم من خلال جمعيّاتٍ تعاونيّة ، وتقدّمهم في مجال الخبرة العلمية ، وفي مدى استخدامهم للالة الحديثة (٦) . فالإصلاح الزراعي يهدف إلى غايتين إنماءالانتاج من جهة ، وتحرير الفلاّح من جهة ثانية (٧) . وهذا ما يقودنا إلى إصلاح الريف بشكل عام (٨) وإيقاف الهجرة إلى المدينة (٩) . وهذا لا يكون إلاّ بتمليك الفلاح البيتَ ، والأرضَ التي يزرعها ، وأنْ تبتعد الدولة عن امتلاك الأراضي وتأجيرها إلى الفلاحين . فهذا أمرٌ محفوف بالمخاطر ، انه يؤدي إلى

---

(١) ــ المجلد السادس ص ٣٢١ ــ ٣٢٢
(٢) ــ المجلد السادس ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤
(٣) ــ راجع نفس المصدر ص ٣٢٥
(٤) ــ راجع نفس المصدر ص٣٢٥ ــ ٢٦ ٣
(٥) ــ راجع نفس المصدر ص ٢٨٢.
(٦) ــ راجع نفس المصدر ص ٢٩٧ راجع نفس المصدر ص ٣١٧ ــ ٣١٨
(٧) ــ راجع نفس المصدر ص ١٣ ٣
(٨) ــ راجع نفس المصدر ص ٣٥٣ ــ ٣٥٤
(٩) ــ راجع نفس المصدر ص ٣٥٧ ــ ٣٥٩

عدم الاستقرار في الحياة الزراعية (١) . أما في مجال الصناعة ــ فيرى الأرسوزي بأن الحضارة إذا اختلفت عن أخرى ، فإنّ الاختلاف يرجع بصورة خاصة ، إلى الالآت المستعملةفي كلّ منهما(٢).ويرجع الفضلفي كلهذا،إلى الاشتراكية في الكشف عن الحقيقة المتقدمة وتشهيرها . فالصناعة تنمّي ، في مَنْ يمارسها الميلَ إلى التعاون ، وتذكّي فيه الشعور بالواجب ، فتصبح مدرسة تنتظم فيها الفعّاليات (٣) ، وتتهذّبُ ، فترتفع بالعمال إلى مرقىً إنساني يتعالى عن الغرائز والأهواء . والاختلافُ في أوجه التقدم بين قوم وآخرين ، إنما يرجع إلى تفاوت هذه الأقوام في ممارسة الصناعة والتحلي بروح النظام ، والاستقامة في السلوك ، والصدق وصفات أخلاقية أخرى يتناسب انتشارها مع ممارسة أعضاء المجتمع للصناعة (٤) . للصناعة فوائد ثلاث أولها الانتقال بالمجتمع من العقلية الاتّكالية إلى العقلية الممارسة،وهي عقليّة السيطرة على الالة، والثانية هي استقلال المواطن في المعيشة ، فتحوله بهذا الاستقلال إلى مواطن يراقب سلوك الحكام ، والثالثة هي نموّ مرافق الحياة العامة واستقلالها من الأسباب التي تجعلنا نخضع لمشيئة غيرنا من الأقوام . (٥) ولهذا يترتب على المسؤولين إيجاد الصناعة التي تقوم عليها قواعد الاشتراكية . لذا ، فإنّ ما يترتب على العامل عمله هو اتقان العمل ، وابلاغه حدّ كماله ، مع السهر على ما يقوم به ، زملاؤه من أعمالٍ على اعتبار أنّ المعمل أسرة ، وهو ، أي العامل ، أحد أعضائها ، متكافل متضامن مع الآخرين في المسؤولية (٦) . وهذا ما يدعو إلى إبعاد المنتفعين ، واستئصال الأوضاع المنحرفة (٧) . كما يُوجبُ على الطليعة أنْ تعمل في ضوء التاريخ والعقل على توعية الكادحين واشراكهم في النضال من أجل غدٍ أفضل (٨) . ولا يكون

---

(١) ــ المجلد السادس ص ٢٧٩ ــ ٢٨٥
(٢) ــ نفس المصدر ص ٢٦٩
(٣) ــ نفس المصدر ص ٣٠٠
(٤) ــ نفس المصدر ص ٣٠١
(٥) ــ نفس المصدر ص ٢٦٦ ــ ٢٦٧
(٦) ــ نفس المصدر ص ٣٠١
(٧) ــ نفس المصدر ص ٣٠٤ــ ٣٠٥
(٨) نفس المصدر ص ٣٠٥

ذلك إلاّ من خلال تنظيمهم في نقابات وتوحيد جهودهم في سبيل بناء غد أفضل (١) . فالمعرفة والعمل مقترنان في هذه الحضارة ، وأيّ تقدّم في الأول يدعو إلى تقدّم مقابل في الآخر (٢). وهذا ما يستوجب الارتفاع بمستوى صناعتنا الموروثة التقاليد إلى مستوى الوعي ، بحيث تتدخّل التجربة والعلم في تحسين أسلوب العمل (٣) . فالصناعة هي سرّ الحضارة الحديثة ، وليس من سبيل إلى بلوغها إلاّ عن طريق العلم ، فالأقوام المتفوقة في العلم والصناعة لا بدّ وأن تكون متفوقة في السياسة ، ما دامت تملك حرية تقرير مصيرها ، وتسهم في الاشتراك في تعيين مصير العالم . فالصناعة في المرحلة التاريخية الراهنة هي ، إذن ، شرط أساسي من شروط الاستقلال والحرية . (٤) .وإذا كان هنالك من عوائق حالت دون تحقيق نهضتنا ، فلا شك أنّ أسبابها ترجع أصلاً إلى التخلف والاستعمار وعملائه وإلى الأطماع الموجودة في وطننا العربي ، والعادات والتقاليد البالية التي ورثناها عبر التاريخ (٥) . هذه الأسباب مجتمعة قد أساءت إلى الاشتراكية عندنا ، وأوجدت الكثير من العوائق (٦). ومن أجل الخروج من هذا المأزق، لا بدّ من إخضاع الدولة إلى القانون . فالقانون واضح وصريح ، لا يترك مجالاً للالتباس ، لأن الاستعمار والاستبداد ينفذان من الثغرات التي يكتنفها الغموض والالتباس . ثم بالاعتماد على الفلاحين ، حيث هم الغالبية الساحقة ، وإعدادهم كبناة للدولة ضمن تعاونيات (٧) . ويلي الفلاحين بالعدد ، العمالُ . وتنظيمهم ضمن نقابات حرة ، تحميهم وتدافع عن حقوقهم فترفع بهم إلى مستوى عمال الدولة الحرّة. يلي ذلك فئة الموظفين . ومن الواجب إبعاد الالتماس في توظيفهم ، بل يجب استخدامهم ، كلٌّ حسب مؤهلاته ورغباته . هذا بالإضافة إلى إبعاد

(١) — نفس المصدر ص ٣٦٣
(٢) — نفس المصدر ص ٣٦١
(٣) — نفس المصدر ص ٣٦٣
(٤) — نفس المصدر ص ٢٨٥
(٥) — راجع المجلد السادس من ص ٣٣٩ — ٣٤٥
(٦) — راجع المجلد السادس من ص ٣٤٧ — ٣٥١
(٧) — راجع المجلد الرابع ص ٣٩٧

ذوي المصالح عن مجال الوساطات ، ضمن دوائر الدولة وتركهم طعمة للسماسرة وأعوان الاستعمار (١) .

والاشتراكية عند الأرسوزي من جانب آخر : تحرّر وتعاون ووعي ،أي تدشين إنسان جديد ومجتمع جديد . إذْ بالاشتراكية يمكننا أن ننتقل من البنى القديمة الرجعية كالطائفية والعشائرية وغيرهما ،إلى بُنىً أصحّ ، أساسها التنظيم النقابيّ الذي يشدّ العرب به أزر بعضهم بعضاً لانشاء الدولة العربية الحديثة . ومتى استيقظ الجمهور على معنى الحياة العامة ، وتملّك منه الوعي ، أصبح مُهيئاً للقيام بالأعمال الصالحة ، مستعدّاً لشد أزر الدولة في المشاريع العامة (كفتح الطرقات ، وبناء الجسور ، ومدّ القرى بالماء والكهرباء، وتجفيف المستنقعات ، وإعداد المشاتل . . . . إلخ (٢) .

والاشتراكية كذلك ، في مستوى ثالث ، هي الاشتراك في الوجود القومي فهي المنهج المؤدي إلى إقامة دولة مستكملة شروطَ طبيعتها وأوّل ما تعنيه الاشتراكية بالنسبة إلينا كعرب ، هو إعداد الناس كمواطنين مؤهلين ، كل بحسب مواهبه للاشتراك في إقامة صرح الدولة (٣) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى رابطةُ المصالح المشتركة التي هي أقوى الروابط في عصرنا (رابطة الرحم ورابطة الإيمان المشترك ، ورابطة المصالح المشتركة) (٤) . فما فعلته الطبيعة عفواً (بناءُ المجتمع) يفعله الانسان طَواعيةً ، إذْ ينشيء الدولة . إلاّ أن هذا يستلزم شروطاً كثيرةأهمها: حريةالمواطنووعيه وتكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية(٥)

---

(١) ــ راجع المجلد الرابع ص ٣٩٨
(٢) ــ المجلد السادس ص ٣١٤ راجع نفس المصدر ص ٢٥ ــ ٣٠
(٣) ــ المجلد السادس ص ٢٩
(٤) ــ المجلد السادس ص ٨٧
(٥) ــ المجلد السادس ص ٣٠

وتبقى الكلمة الأخيرة للحرية ، عند الأرسوزي : حرية القول ، وحرية الكتابة ، وحرية العمل ، من أجل المصلحة العامة (١) . إنها الثقة بفطرة الشعب السليمة في انتقاء الأفضل . فالدولة العربية التي نناضل من أجل تحقيقها كأمنية للأمة العربية ، تستوجب أن نكون أحراراً . فالحرية والإنسانية صنوان ، فمن يتخلى عن حريته يكون قد تخلّى بنفس الوقت عن إنسانيته ، وإذا كنا نحرص على الوحدة فذلك لأن الوحدة ضمانة للحرية . وإذا كنا ننشد الاشتراكية ، فإنّ الاشتراكية هي أقصر طريق لتأمين الحرية لجميع المواطنين (٢) .

وهذا ما نشد الأرسوزيّ في أنْ يحققه حزب البعث العربي الاشتراكي بحيث يصبح محلّ التقاء أحرار العرب ، فيؤدي رسالته ، ويحقق أمانيّ الأمة العربية . هذا الحزب الذي بقي محوراً لأحلام الأرسوزيّ ومثار تفكيره وتأمّلاته طيلة حياته .

* * *

---

(١) ـ المجلد السادس ص ٦٩

(٢) ـ المجلد السادس ص ٢٨.

الباب الثالث
الأسس الفلسفية لفكر الأرسوزي القومي

ـ مدخل

الفصل الأول : مقومات الفكر الأصيلة .

ـ مدخل

١ ـ المبحث الأول : أساس فكره القومي الأول : الحياة .

٢ ـ المبحث الثاني : أساس فكره القومي الثاني : التراث .

الفصل الثاني : الأسس الفلسفية النظرية .

ـ مدخل

المبحث الأول : أصالة الفكر القومي عند الأرسوزي .

المبحث الثاني : الوحدانية بين الأرسوزيّ وغيره .

المبحث الثالث : اللغة بين الأرسوزيّ وغيره .



مدخل

زوايا النظر الى الاسس الفلسفية

تنمو النفس مع البحث ، فقد نما وعي « الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي » وأنا أكوّن بحثي في البابين السابقين : باب الحياة وباب الفكر القومي. ففي البابين السابقين سعيت إلى إدراك حياة الأرسوزي عموماً ، وإدراك فكره القومي خصوصاً . . وفي هذا الباب أتأمل أسس الفكر القومي عند زكي : هل تمتدّ في تربة الباب الأول ، أعني تربة الوجود التاريخي ؟ أم تمتد في تربة الباب الثاني ، باب الفكر ؟ وبصورة أخرى: هل فكرُ الأرسوزي القومي ، ابنُ الحياة العربية المعاصرة ، أم ابن ثقافته العربية والغربية ؟ .

من الباحثين من يقف عند تأثير الثقافات الغربية على مفهوم القومية لدى الأرسوزيّ ، ويعتبرون ذلك أساساً قويّاً بيّن أسس فكره القومي . (١)

ومنهم من يبحث ما تبناه الأرسوزيّ من أفكار فلسفية ، دون اهتمام بتأثير العوامل النفسية والبيئية على فكره . . ودون تأثير بعض المذاسب الفلسفية ، كالافلوطينية ،أو البرغسونية ،أو الرومانطيقية الألمانية ،أو الصوفية .. فالأرسوزي يضع البحث الفلسفي في خدمة البعث القومي ، وهذا هو الأهمّ في فكره . . أو هو الأساس الجوهري لفكره . (٢)

---

(١) ـ اسماعيل ، صدقي : المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول « قومية الارسوزي وتأثير الثقافات الغربية » ص ٢٩ ـ ٤٥ . دمشق : مطابع وزارة الثقافة ، ١٩٧٧ .

(٢) ـ نصار ، ناصيف : طريق الاستقلال الفلسفي ، سبيل الفكر العربي الى الحرية والابداع .. بيروت : دار الطليعة ، ط ١ .. ١٩٧٥ .. ص ١٩٧٨ ـ ٢٥٣ « البعث القومي وفلسفة العبقرية العربية » .

ومن الباحثين من شرح أفكار الأرسوزيّ مقارنةً بمثيلاتها من الأفكار عند الفلاسفة الذين سبقوه في تاريخ الفلسفة الغربية خصوصاً ، وفي تاريخ الفلسفة عموماً . . (١) وربما اعتبروا أفكار سابقيه أساساً لفلسفته العامة وفكره القومي بصورة خاصة . لكنني سأتناول من خلال الأرسوزيّ بدراسة شاملة ، لحياته المرحلةَ التاريخية من حياة العرب المعاصرة ، انطلاقاً من معاناته في تجربة لواء اسكندرون إلى تأسيس حزب البعث العربي . . ثم لحياة فكره ، ابتداء من اللغة العربية التي هي خزانة الثقافة العربية . . إلى الحضارة الحديثة في العالم . . ثم الربط بين حياة الأرسوزي في مجاله التاريخي ، زماناً ومكاناً وبين حياة الفكر القومي الذي يبعث الإنسان العربيّ ، ويحملُه رسالةَ الخلود إلى الإنسان العالم . إضافةً لما سبق ، ما أراه في أنّ للأرسوزي تجربةً ومعاناةً خاصة قد مرّ على ذكرها الكثير من المفكرين والباحثين ممّن درسوه ، ولكن دون التعمق بها ، إلاّ أنني أعتبرها من الأسس الهامة في فكره القومي . هذه الأبعاد من البحث تتضمن الإجابة على سؤالنا :هل فِكْرُ الأرسوزي القوميٌّ ابنُ الحياة العربية المعاصرة، أم أنّه ابن ثقافته العربية والغربية ؟.من خلال هذه البحوث ، وسواها من البحوث الأخرى بالإضافة إلى نصوص الأرسوزيّ نفسه ، تظهر الأسس الفلسفية لفكر الأرسوزيّ القومي . فما هي هذه الأسس الفلسفية ؟

---

(١) ـ ابرز هذه الشروح ماكتبه : انطون مقدسي ، في بحوث متفرقة :

أ ـ في الطريق الى اللسان ، الموقف الادبي ، ١٩٧٢ ، ع ، ٣،٤ ، ص ١٥ـ٥٥

ب ـ الخير .. والخير ذكر .. بمناسبة الذكرى السادسة لوفاة الارسوزي ونشر مؤلفاته السياسية المعرفة ، ١٩٧٤ ، ع : ١٥٠ ، ص ٧ـ٢٤ .

جـ ـ في البدء كان المعنى . المعرفة ، ١٩٧١ ، ع ١١٣ ، ص ٣٧ ـ ٧٣ وعدد المعرفة ، هذا ، خاص بزكي آلارسوزي .. وكتابات كتابه امثلة لهذا النوع من آلشروح لفكر زكي آلارسوزي ومقارنات موضوعاته بجذورها ، او بأسسها الاولى « عربية وغير عربية » .

الفصـــل الأول

مقوّمات فــكر الأرسوزي العمليّـــة

مدخـــل

الوعي الفلسفي وحركة النهضة

إن الأسس الفلسفية للفكر القومي عند زكي الأرسوزيّ ، تعني جذور هذا الفكر. وقد عالجت في الباب الثاني :« فكر زكي القومي » مفهومَ القومية وتداخُلَه مع مفهوم الامة في نصوصه . وأرى من الضرورة أن أركز مقومات ذلك الفكر تركيزاً يمكّنُ من التوغل عميقاً إلى جذورها الفلسفية . فما هي مقوّمات فكر زكي القومي من الجانب الفلسفي ؟

ركز الدكتور ناصيف نصار ما تبنّاه الأرسوزيّ من أفكار فلسفية في سبع فقرات :

١ ــ البحث الفلسفي في خدمة البعث القومي .

٢ ــ اللسان العربي والحياة .

٣ ــ الوجودُ الإنساني والتجربة الرحمانية .

٤ ـ التجربة الرحمانية وأخلاق البطولة .

٥ ـ الأمة تجربة رحمانية مثالية .

٦ ـ الدّولة شخصية الأمة الواعية .

٧ ـ بين الجاهلية والإسلام والحضارة الحديثة . (١)

ويمهد الدكتور نصار لهذا الملخص بقوله : « تحتلّ أيديولوجية البغث القومي العربي مكاناً متميزاً في الحركة القومية العربية بمعناها الواسع ، ويحتل الأرسوزيّ مكاناً خاصاً في أيديولوجيةالبعث القومي العربي .ويجدر التأكيد على أنّ تخصيصنا هذا الفصلّ لفكر الأرسوزيّ ، لا يعني أنّ سائر مفكري البعث القومي هم دونه قيمةً وأهميّةً ، وإنمّا السبب هو أنّالمضمون الفلسفي فيفكر الأرسوزيّ يظهر أشدّ بروزاً وأمتن إحكاماً وأعمق غوراً من المضمون الفلسفي في كتابات أولئك المفكرين » (٢)

« ففي الظاهر ، يبدو لنا الأرسوزيّ ، بعد الأربعين من عمره وقد انتقل من التأليف في اللسان العربي إلى التأليف في الفلسفة ، ثم إلى التأليف في السياسة . غير أن هذا التحوّل في مجالات التأليف لا يمكن اعتباره تطوراً في فكر الأرسوزي وإنما تفتحّ وتكامل لحدس واحد ، ويعني هذا أنّ الفصلّ المنهجيّ لأفكاره الفلسفية ليس في حاجة كبيرة إلى التقيدّ بمعطيات الظروف المتغيرة في سورية وفي سائر البلدان العربية . والأمر الذي يؤكد ذلك ، ويشكل مصدر حرج للباحث ، هو ذلك التكرار والترداد اللذان نقع عليهما لدى الأرسوزي في جميع كتاباته ، وليس فقط لأفكاره ، بل للنصوص نفسها ، بصورة واسعة مثيرة للاستغراب . . . وتزداد صعوبةحصر أفكاره على وجه دقيق محدّد بسبب إكثاره من استعمال الأسلوب الشعري أو التمثيلي الايحائي لعرض الفكرة الميتافيزيقية

---

(١) ـ طريق الاستقلال الفلسفي ص ١٨٢

(٢) ـ طريق الاستقلال ص ١٧٨

أو الاجتماعية . إلا أننا لا نعتبر هذه العقبات بمثابة حاجز أو مانع يحول دون عرض آرائه الفلسفية عرضاً منسقاً ، بمعزل عن سائر آرائه الفلسفية، قدر الإمكان . ومن جهة أخرى ، لا نعتبر من الضروري لنا أن نهتم بتأثير العوامل النفسية والبيئة وبعض المذاهب الفلسفية ، كالأفلوطينية أو البرغسونية أو الرومانطيقية الألمانية أو الصوفيّة ، على فكره . فهذا التأثير يصحّ موضوعاً لدراسة مستقلة ، ومعرفته لا تزيدنا اقتراباً من غايتنا » (١) . وإنّ اتجاه الدكتور نصار إلى تخليص فكر الأرسوزيّ من المؤثرات عليه لا يعني أنّ هذا الفكر نبت من غير أسس فلسفية . . بل يعني أنّ المؤثرات على فكر الأرسوزيّ تستحق دراسة مستقلة . وفي التمهيد إشارة إلى الأسس الفلسفية لأفكار الأرسوزي ، تظهر في قوله : « وفيما يلي نحاول جمع ما تبناه الأرسوزي من أفكار فلسفية » (٢) . . هذا التبنّي له معناه الأساسي لفكر الأرسوزي ، الذي نسّقه الدكتور نصار ، بدءاً من : البعث الفلسفي في خدمة البعث القومي وانتهاءً بتحليل نظرة الأرسوزيّ في التاريخ (٣) ، وهي عَوْدٌ على بدء . . فالبعث القومي حركة تاريخية ، فكيف يحققها البعث الفكريّ ، أو البعث الفلسفي ؟ « تمهيداً لتحليل نظرة الأرسوزيّ إلى الوجود والمعرفة والعمل ، يحسن بنا تحليل نظرته إلى مهمة الفلسفة . . . فكيف رسم الأرسوزيّ برنامجه الفلسفي ؟ وكيف حدّد خطة تنفيذه . ؟ إن الوعي الفلسفي في تفكير الأرسوزيّ مرتبط بحركة النهضة العربية العامة التي بدأت في القرن التاسع عشر تحت تأثير الحضارة الأوربية الحديثة . العرب في حالة يقظة جديدة بعد عصور طويلة من التردي والانحطاط ، فعلى الفلسفة أن تساهم في تعميق هذه اليقظة وتأسيسها تأسيساً أصيلاً متيناً . وكيف يكون ذلك ؟ . « بالعودة إلى الحياة في ينبوعيها اللذين هما الطبيعة والانسانية . . وباعتماد العلم الحديث . . وبفقه التراث . الحياة ، العلم ، التراث : هذه هي أركان النهضة الحقيقية ، أي الشروط الرئيسية للانبعاث القومي » (٤) . .

---

(١) ــ طريق الاستقلال الفلسفي ١٨١ ــ ١٨٢
(٢) ــ المصدر نفسه ١٨٣
(٣) ــ طريق : ١٨٣ ، ٢٢٦
(٤) ــ طريق : ١٨٣



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المبحث الأول

اساس الفكر القومي الاول : الحياة

إن نصوص الأرسوزي تحدد أسس فكره القومي ، الذي يمكن إرجاع أصوله إلى « الحياة » . . لكنّ للحياة ينبوعَين : أولهما الطبيعة . . وثانيهما الإنسانية . . ولادراك ينبوعَيْ هذا الأساس الحيويّ ، يقرر الأرسوزيّ الاعتمادَ على منهجين : الأول منهج العلم ، وبه يدرك ينبوع الحياة الطبيعيّ ، فالعلم الحديث يردع عن الشّطط في فهم الطبيعة (١) .

أمّا المنهج الثاني فمنهج « الفقه » ، وبه يدرك ينبوع الحياة الانساني ، ففقه التّراث يردع الثقافة الحديثة عن الشطط في فهم الإنسان » (٢) .

إنّ « الأرسوزيّ يرى أن المدخل إلى فلسفة الحياة الانسانية القومية هو فقه التّراث القومي الأصيل ، أي تراث الأمة العربية قبل أن يسيطر عليها الدّخيل والهجين والبالي . وهكذا يصبح فقه التّراث هو الاطار العام للبحث الفلسفي ، وهو المحدد لأشكالية فلسفة الحياة القومية . والسبب في ذلك هو أنّ كلّ أمة أصيلة تتميز بنظرة خاصة إلى الوجود (٣) . . . فانبعاثها لا يكون بدون انبعاث تلك النظرة . ويضاف إلى هذا السبب العام ، كَوْنُ نظرة الأمة العربية إلى الوجود

(١) ـ المؤلفات الكاملة : م ١ ، ص ٧٢٥ . م٢ ، ص ١٣

(٢) ـ المؤلفات الكاملة ، م ٢ ، ص : ١٣

(٣) ـ المؤلفات الكاملة ، م١، ص ٢٢١ .. م٢ ، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .. م ٤ ، ص ٩٨

مستوحاةً من الحياة نفسها (١) » . « في هذا الفهم للبحث الفلسفي في الحياة والإنسان ، يختلط المبدأ الايديولوجي الذي هو بعث الأمة بالمبدأ الفلسفي ، الذي هو النظرة الأساسية إلى الوجود . وتتحدّد غاية التفكير الفلسفي وحدوده على هذا الشكل : « إنشاء فلسفة عربية ، يتحول بها مانسجته الحياة عفواً إلى مستوى من الشعور بحيث نشترك مع العناية في تعيين مصيرنا ، نشترك بذلك هذه المرة ونحن أحرار » (٢) .

« تعيين المصير هو النتيجة التي يفضي إليها النظر الفلسفي ، وأهميته تكون بقدر أهميّة النظرة التي يستند إليها . . من خطورة البحث في فلسفة الأمة العربية التي هي بالتحديد « فلسفة عربيّة » . فأين نجد التعبير الصحيح عن هذه ، الفلسفة ؟ (٣) » . . .

« العبقرية العربية في لسانها » . . ذلك هو جواب الأرسوزي القاطع . فالأمة « مستودع لتراثنا . . والبعث القومي يعني : « العودة إلى الحدس المتضمّن في الكلمات » . . لأن بلوغ « مابلغه الأجداد من سؤدد وعزة » لا يكون إلا إذا عدنا إلى لغتنا وعشناها عن وعي . . (٤)

والتفلسف يعني الكشف عن المعاني الأصيلة التي تراكمت فوقها طبقاتٌ ثقافية هجينة أو منحرفة . وبعبارة واحدة جامعة : التفلسف هو الكشف عن عبقريّة الأمة العربيّة . فكيف تجلّت تلك العبقرية في كتابات من وصفه الأستاذ أنطون المقدسي بأنه « أوّل فيلسوف قومي عربي في العصور الحديثة (٥) » ؟ ربّما لا يكون سؤال الدكتور نصار قد مهّد له الوصول إلى ما يريده حقيقةً .

---

(١) ـ المؤلفات الكاملة ، م٢ ، ص ٧١ ، ١٥٨ .. وانظر : طريق الاستقلال الفلسفي ١٨٦

(٢) ـ المؤلفات ، م٢ ، ص ٤ ، ١٥٨ .

(٣) ـ طريق الاستقلال الفلسفي ١٨٧

(٤) ـ المؤلفات : م١ ، ص ١١٧ ، ٢٥٧ ، ٢٩٧ .. م٢ ص ٨١ ، ١٥٨ .. م ٣ ص٤٥..م٤، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

(٥) ـ طريق الاستقلال الفلسفي ، ص ١٨٩ ـ ١٥٠

فسؤاله : « كيف تجلت عبقرية الأمة العربية في كتابات الأرسوزي ؟ » : يتضمن معنى الفلسفة العربية عند الأرسوزي ، ذاته . والمراد الحقيقي ، هو فلسفة الأمة العربية ، كما فقهها زكي الأرسوزي ، ثم كما تبناها والتزمها ودعا إليها . ولست أقصد مناقشة الدكتور نصار في تعبيره . . إنما أريد إيضاح عبارة سؤاله والمفهوم العام من مجمل بحثه حول أفكار الأرسوزي الفلسفية . . فهو يجيب على سؤاله : كيف تجلت العبقرية العربية في كتابات الأرسوزي : بقوله : « يشكل موضوع اللسان العربي العمود الفقري في فكر الأرسوزي . . وآراء الأرسوزي حول اللسان العربي هي المدخل إلى نظرته الفلسفية العامة . (١) لقد اعتقد الأرسوزي اعتقاداً راسخاً بأن للأمة العربية وجهة نظر في الحياة والوجود ، وبأن هذه الوجهة متضمنة أصولها في كلمات اللسان العربي . واجتهد في الكشف عن المعاني الأصيلة التي تشكل أسس النظرة العربية الخالصة إلى الحياة والوجود . فينبغي لنا مرافقته انطلاقاً من هذا كله . حتى نفهم موضوعياً منطق مذهبه الفلسفي(٢) . . »لم يبحث الدكتورنصار في آراء الأرسوزي من وجهة لغوية خالصة . وإنما بحثها كمدخل إلى فكره الفلسفي العام . . فالعرب ، بعد استيقاظهم على ضوء الحضارة الحديثة ، وبعد انقشاع الأوهام الحاصلة عن التباس الوجدان بالطبيعة ، بفضل تأثير المعارف العلمية . . صار عليهم أن يستكملوا شروط اليقظة بالعودة إلى الحياة في ينبوعيها : الإنسان والطبيعة . . والاستقاء الذي يعيد العرب إلى هذين الينبوعين يكون بسبيلين : العلم وفقه التراث . . وإذا كان العلم الحديث يعلم حقيقة الحياة في الطبيعة ، وأن التراث يعلم حقيقة الحياة في الإنسان (٣) . لكن اللغة العربية مستودع للتراث . . وأبلغ مظهر لتجلي عبقرية الأمة (٤) . . وإن ما يجب علينا ، والحالة هذه ، أن نبدأ بعثنا القومي ببعث كلامنا (٥) . . أن نعود إلى لغتنا ونحياها عن وعي . . إن الانبعاث يكون في

---

(١) ـ طريق : ١٩٠
(٢) ـ طريق : ١٩٨ ـ ١٩٩
(٣) ـ المؤلفات ، م١ ، ص ٢٧٥ . . م٢ ، ص ١٣
(٤) ـ المؤلفات ، م١ ، ص ٢٩٧ . . م ٤ ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣
(٥) ـ المؤلفات ، م١ ، ص ٢٥٧ . . م ٢ ص ٤١٥

الارتقاء من الكلام إلى الينبوع (١) . . وكلمات اللسان العربي ترجع إلى صور صوتية — مرئية ، مقتبسة مباشرة عن الطبيعة الخارجية ، تقليداً للأصوات الحاصلة فيها . . أو مشتقة مباشرة عن الطبيعة الانسانية ، بياناً لمشاعرها (٢) . بهذا المعنى تكون نشأة اللغة العربية متصّلة بصميم الحياة في ينبوعيها الطبيعي والانساني . ويكون بعث ما انطوت عليه كلماتها بعثاً للحياة ذاتها في أبناء الأمة . .

إن الحياة أساس الفكر القومي الأول ، عند زكي الأرسوزي . لكنّ اللغة العربية أداة بيانها ومستودع تراث الأمة . فماذا يعني بعث اللسان العربي للإنسان العربي في المرحلة التاريخية الراهنة ؟ وكيف تتكشف من بعثه الأسس الفلسفية الأخرى في فكر زكي الأرسوزيّ ؟ .

* * *

(١) — طريق : ١٩٧
(٢) — المؤلفات ، م ١ ، ص ٧١

المبحث الثاني :

الأساس الفلسفي الثاني : التراث

حركة التاريخ بصورة قبة

تفلسف الأرسوزيُّ منطلقاً من مرحلة معينة في التاريخ العربي الحديث . فالعرب قوم لهم تاريخ مجيد كانوا به سادة الانسانية ، وليسوا كذلك في المرحلة التاريخية الراهنة ، فكيف يتحقق بعثهم القومي ليكونوا سادة في التاريخ الحضاريّ الحديث ، كما كانوا في التاريخ الحضاري القديم ؟ . البعث القومي هو هدف فلسفة الأرسوزيّ . وهذا البعث ، الذي يؤسسه فلسفياً . هو « حركة تاريخية إصلاحية أو انقلابية » (١) . وللأرسوزيّ فكرتان حول التاريخ ، الأولى : حركة التاريخ . . والثانية : التأليف بين التاريخ العربي الجاهلي والتاريخ الحضاري الحديث (٢) . يصور الأرسوزي حركة التاريخ بصورة القبّة ، ويشرح الصورة بنصوص عديدة من كتاباته ، فمرّة يشرحها من خلال تدرج مراحل التاريخ ، تقدمياً ورجعيّاً (٣) . ومرة يشرحها من خلال شأن الزعيم في المرحلة التاريخية (٤) . ومرة ثالثة يشرح صورة القبّة من خلال طبيعة الأمة (٥) . ومن صورة القبة في تدرج مراحل التاريخ ، يقول : « . . العرب لم يهملوا التاريخ ، ولا تدرُّجَ مراحله نحو مستوىً أكملَ فأكملَ ، إذْ أنهم عبرّوا عن كلّ من هذه

(١) ــ طريق الاستقلال الفلسفي ، ص ٢٤٦

(٢) ــ نفسه : ٢٤٦

(٣) ــ المؤلفات ، م ٢ ، ص ٧٢

(٤) ــ نفسه : ١٨٧

(٥) ــ نفسه : ٢٤٦

المراحل بالقبّة ، واعتبروا القبة وثبةً تشخّص في الكون رسالة .فالنظرة العربية إذن ، ذات طابع فنيّ أخلاقي ، مستوحاة من انبثاق المعنى في الإلهام والنيّة ، وهي الوجهة المقابلة للنظرة الأوروبية ذات الطابع الرياضيّ :النظرة التي تتخذُ المنظومةَ عبارةَ الإلهام وقاعدتَه الأساسية (١) » .

ويحلل نظرة العرب التاريخية والنظرة الأوربية إلى التاريخ تحليلاً خاصاً ، يعطي نتيجتَه بصورة حكم عليهما ، فيرى أنّ آفة النظرة العربية هي في : الرجعية.وآفة النظرة الأوروبية هي في المادية . فالرجعيّة « تحصل من الالتباس بين تجربة الحياة الأصيلة ، والظروف التي أكتنفت هذه التجربة ، بحيث يستحيل الناس إلى قردة خاسئين منصرفين عن الابداع إلى التقليد . . ولكنّ التقدمية والرجعية يتعين معنياهما في العرف العام اليوم ، بالنسبة لموقف الجمهور من العهد الذهبي . فإنْ رأى الناس عهدهم الذهبي في الماضي وسكبوا حاضرهم في قوالبه البالية ، كان نهج حياتهم نهجاً رجعياً . « وإنْ هم أرجعوا هذا العهد في مستقبلهم فأنشأوا حاضرهم بغية تحقيق الأمنية الملقاة شبحاً نحو الأمام كان نهج حياتهم نهجاً تقدمياً » . وأما الاصالة فهي تجاربُ سبربها الأجداد أغوارَ الحياة الانسانية ، فعبرّوا عنها بما يوفّر على الأحفاد الجهد المبذول في الوصول إليها ، كتجارب الأبطال والفنانين في الكشف عن الآيات الخالدة في الفن مثلاً ، تجارب تهتدي الأجيال بهديْها في إنشاء شخصيتها ، كما يهتدون بتجارب أعلامِ العلم في إنشاء العقلية (٢) » . ويرى الأرسوزي في المادية آفةَ النظرة الحديثة إلى التاريخ . . ويشرح الماديّةَ بأنها الميل الذي تساير فيه الثقافةُ المدنيّةَ وتصبح فيه الحياةُ الذهنية خاضعةً لتيارات البيئة . . بينما يرى « الحضارة الأقرب إلى الكمال هي التي تنسجم فيها الآلةُمعنموّ الثقافة (٣) » . .فالأصالة أنْ يصبوَ الذهن نحو مثلٍ أعلى مشترك يرفع نحوَه المادة . .

---

(١) ـ المؤلفات الكاملة : م٢ ص ٧٢ .
(٢) ـ نفسه م٢ ص ٧٢ ـ ٧٣ .
(٣) ـ نفسه م٢ ص ٧٣ .

فالقبّة ، عند الأرسوزيّ ، تمثّل المرحلة التاريخية . . ومعيارَ التقدميّة والرجعيّة هو الاقترابُ من أوج القبّة ، فالاقترابُ من الأوج تقدميّةٌ وارتقاء والابتعادُ عنه رجعيّةٌ وانحطاط . . وهي ، كذلك : معيارٌ في النظرة الأوربية . فالارتقاءُ بالآلة مع نموّ الثقافة كمالٌ في الحضارة ، واقتراب من أوجِ القبة . وخضوع الحياة الذهنيّة لتياراتِ البيئة ، بُعْدٌ عن الأوج ، وانحدار إلى المادية. وعن صورة القبة من خلال شأن الزعيم في المرحلة التاريخية يقول :

« وإذا رَمَزَ أجدادنا بالقبّة إلى كلّ من مراحل تاريخ العالم ، بالقبة التي اقتبسوها من قبة السماء ، كانوا يعبّرون بالمجاز بهذا عن وحدانية المرحلة التاريخية الثقافية ، وعن نظام قيمها نظاماً رتيباً ، وعن تلازم الأجيال فيها بالمسؤولية . إن الوحدانية الثقافية التي تتجلّى حقيقتها عقيدة عند زعيم المرحلة التاريخية هي منظومةُ أمدّة ، ذاتُ طابع بَدْئيّ ، وشريعةٌ ذاتُ أمدود يتساند على تحقيقها الأجداد والأحفاد . وإنما شأن الزعيم في المرحلة التاريخية هو أن يجعل الأجيالَ في تساندها أنشودةً حية ، أنشودةً يستجمُ كلٌ من ألحانها في وحدانية تجلّيات المنظومة استجماماً ينبعث منه معنى المرحلة التاريخية . وإذن يصبح المعنى المنبثق من قرارة الأمة ، كالبرهان الذي يتدافع من قلب الأرض فيشق بتصاعده الطبقات ليخرج ما كان ضامراً فيها . وعندئذ تحمل الأمة رسالة المرحلة التاريخية للعالم ، الرسالة التي يتجلّى فيها معنى المرحلة (١) . »

زعيم الأمة في المرحلة التاريخية قمّةٌ تجتذبُ إليها الاتجاهاتِ ، وتوحّدُ بين الوجهات ، كما تتحدّد كلُّ الآفاق بأوج القبّة . . فالقبة صورة المرحلة التاريخية في وحدانيتها الثقافية . . ووجهة نظر الأرسوزيّ هذه تنسجم مع وجهة نظر الأمة ، كما يؤكد (٢) .

(١) ــ المؤلفات ، م٢ ، ص ١٨٧ ــ ١٨٨
(٢) ــ المؤلفات ، م ٢ ، ص ١٨٨ .. ولاحظ معاني الايات المقتبسة بمقياس القبة التاريخية الوحدانية .

يقول الأرسوزيّ في شرح صورة القبة من خلال طبيعة الأمة : « إنّ كلاً من الأمم ترى الوجودَ من خلال كيانها.. كذلك هي الأمم ، لكلٍّ منها نظرتها في الأشياء ، عنها تنبثق ، وطابعَها تحمل . . وكذلك همُ الأعلامُ ، كل منهم يستقطب تيارات بيئته ، فيعبّر عما يصبو إليه المجتمع بوجهة نظر شخصيّته. أما نظرة العرب المستوحاةُ من طبيعة أمتّهم ، فهي القبّةُ المستعارةُ صورتُها من قبة السماء . ترمز هذه الصورة الشعريّةُ إلى كلٍّ من مراحل تاريخ العالم ، فيمثّلُ أوجها ، الرسولُ الذي هو معنى المرحلة المتجسّد بشراً . والناس فيها على درجات تتعيّنُ مراتبهم بنسبة اقترابهم من الأمنية . وإذا كانت كل من القبب ترمز إلى حد الأسماء الحسنى فإن تسلسل القبب في تاريخ العالم يرمز إلى وثبة الحياة في انتقالها عبر الأجيال . إن الأمة العربية ، وهي ينبوع الشعوب الساميّة كافة ، عالمٌ بذاتها ، لم تأفلْ منذ ظهور الإنسان على مسرح التاريخ ، وهي تُطهّرُ بفيضها في كلّ مرحلة ما تراكمَ من آثامٍ على الشعوب ، فتهديها إلى تحقيق أهدافها ، مثلها كمثَل أصل الوجود ، يتكاثف حيناً ثم يتناثر بعد حين ، فتنجم الشموس عن تكاثفه ، ثم تنتهي بتناثرها في الأثير . كذلك هي الأمة العربية ، وهي منارته ، فإنها أبداً مشرقة بنورها على الإنسانية ، وقد تبدو حيناً مفككة متناثرة ، أبناؤها منزوون في قوقعة من الأنانية ، إلا أنها لا تلبث حتى يسطعَ منها نبي أو زعيم ، فيبعث بها من جديد ، ويلقي النور الحاصلَ من تأجّجها شفقاً على العالم أجمع ، فيهدي الأمم حينئذ بمنارته إلى تحقيق رسالتها وعند ذلك تتحدى هذه الأمة تقديرات المؤرخين ، أفمن العجب بعد هذا أن أوحى العرب فكرةَ الخلود إلى العالم ، الفكرة المستوحاة من طبيعتهم المتصفة بالخلود (١) ؟ »

---

(١) ـ المؤلفات : م ٢ ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧

حركة التاريخ ، عند الأرسوزيّ ، مثل قبة . . وهذه الصورة هي نظرة العرب المستوحاة من طبيعة أمتهم . استعاروها من قبة السماء لكلّ مرحلة من مراحل التاريخ ، واعتبروا أوجها الرّسولَ . والناس في المرحلة تتفاوت درجاتهم ومراتبهم بحسب اقترابهم من الأوج ، فهما والتزاماً . . والعرب ، في نظرتهم هذه عرفوا سرّ التاريخ . . فهم متفائلون غالباً فيما أصيبوا بالتفكك . فإن إدراكهم لطبيعة التاريخ وتكوُّنِ مراحله ، يمدُّهم بالأمل المشرق . . قد ينزوي أبناء الأمة ويتقدمون في أنانياتهم في فترة من الزمن . لكنهم ينتظرون نبوغ زعيم فيهم ينير وجودهم ، فيرتفعون نحوه بعد أن ظنّ المؤرخون أنهم لن يرتفعوا . . الأرسوزيّ في فهمه لحركة التاريخ ، واقعي ومثاليّ معاً . . هو واقعي ، لأنه يعتبر طبيعةَ الأمة منطلقاً ومنبعاً لتكوين نظرة في الوجود العربي القائم . . وهذه الواقعية تاريخية ، فهو يستجم تاريخَ العرب ، ويستجمع صورتهم القبلية المتناثرة قبل ظهور النبيّ العربي . . ثم يستجمع صورة القبة المتأوّجة في النبي العربي ، الذي اجتذب أبناءَ أمته وأبناء العالم . . هذه النظرة واقعة تاريخية ، حصلت في تاريخ الأمة . . وهو مثالي ، لأنه يستعير من قبّة السماء صورة النظرة العربية ، ويفسر الصورة الشعرية المستعارة بمعنىً من معاني الأسماء الحسنى . . فكل مرحلة تاريخية مثل قبّة أوُجها النبيُّ . . وهذا النبي هو معنى المرحلة المتجسّدُ بشراً . . والقبة ترمز إلىّ أحد الأسماء الحسنى . . وتسلسل القبب في تاريخ العالم يرمز إلى وثبة الحياة السارية في الأجيال الانسانية . . هذه النظرة ، من هذه الجهة ، مثالية ، لأنها منفتحةٌ على الملأ الأعلى الذي يجتذب صورة أبناء الأمة لتجاوزَ واقعهم وتحقّق ذواتهم التي تشكل ذاتَ الأمة متحدةً اتحادَ شكلِ القبة ، قاعدةً وأوجاً . . شعباً وزعيماً . . بشراً ونبياً .. هكذا بدت حركة التاريخ للأرسوزي ، فكانت أساساً من أسس فكره القوميّ الفلسفية . ، وهذا الأساس التاريخيّ شديد الصلة بالأساس الأوّل ،الذي هو الحياة ولغتها ، من جهة ، وبالأساس الحضاريّ المتطوّر الذي، هو تآلف المراحل التاريخيّة لتحقيق وثبة الحياة .والتأليف بين مراحل التاريخ — قديمه وحديثه — هو فكرة الأرسوزيّ الثانية حول التاريخ .



التلازم بين مراحل التاريخ

تهدف فلسفة الأرسوزي إلى البعث القومي . . وهذا البعث القومي ، يتحقق في حركة التاريخ وتلازُم مراحلها . . وإذا كانت حركة التاريخ هي فكرة الأرسوزيّ الأولى في هذا المجال ، فإن تلازم مراحل هذه الحركة هي فكرته الثانية . . .

لقد جسّد فكرته الأولى بصورة القبة ، فالمرحلة التاريخية مثل قبة ، أوجُها الزعيم أو الرسول . . « وتسلسل القبب في تاريخ العالم يرمز إلى وثبة الحياة في انتقالها عبر الأجيال » (١) . ولقد توقّف الدكتور ناصيف نصّار عند الفكرة الثانية متسائلاً ، وقد سمّاها مرّة : « فكرة التأليف بين التاريخ العربي الجاهلي والتاريخ الحضاريّ الحديث (٢) »وسمّاها مرةّ أخرى : « طريقاً للتأليف بين عهد الجاهلية والعهد الإسلامي والعهد الحضاري الحديث » (٣) . . ولم تبد صورة « القبة » واضحة على تمامها للدكتور نصار ، لذلك بقيت فكرة التأليف بين مراحل التاريخ على غموضها لديه ، إذ قال : « يتكلم الأرسوزيّ عن تاريخ العالم ، وليس فقط عن تاريخ العرب . ولكنه لا يقول لنا كيف نطبق هذه النظرة

(١) ـ المؤلفات م ٢ ص ٢٦٤ .
(٢) ـ طريق الاستقلال : ٢٤٦
(٣) ـ نفسه : ٢٤٨

العامة على كل مرحلة من مراحل التاريخ ، ولا يهتمّ بتحديد تلك المراحل ، ولا بتحديد شروط تأويل نظرته حتى تنطبق على التاريخ الحضاريّ الحديث (١)».. ورأيُ الدكتور نصار بنقص نظرة الأرسوزيّ إلى تاريخ العالم ، يمتدّ إلى رأي الأرسوزيّ بمرحلة القرون الوسطى من تاريخ العرب ، فيقول : « إن كثيراً من الإبهام والالتباس يحيط بنظرة الأرسوزي إلى مرحلة القرون الوسطى العربية الاسلامية . . ومن جملة الالتباسات التي نشير إليها ،ما يعنيه الأرسوزيّ بلفظة الإسلام . فعلى وجه العموم ، يبدو أنه يستعمل اللفظة بالمعنى المعروف ، أي معنى العقيدة الموجودة في القرآن ، لكنّه يرجع في كتاباته إلى أقوال الإنجيل، ويحاول إدخال العقيدة المسيحيّة في التراث العربي . مما أدّى به في بعض المقالات إلى إطلاق لفظة الإسلام على العقيدة المسيحية ، كما في هذه العبارة : « وأمّا القرون الوسطى فحملت بجملتها الطابعَ العربيّ الذي هو الإسلام بمذهبيه : العيسويّ والمحمّدي » . (المجلد الرابع ، ص ٣٠١) . فهل استعماله لفظة الإسلام بهذا المعنى متأثر بكتاب أنطون سعادة المعنْون : (الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية) ؟ . ربمّا ، لكنّ الجواب الكامل على هذا السؤال ينبغي أن يكون مبنياً على مقارنة شاملة لمذهبي الاثنين في القومية ، وفي علاقات القومية بالدّين (٢) . ويحاول الدكتور نصار تخريج هذا الإبهام والالتباس في نظرة الأرسوزي التاريخية ، فيفرق بين الفلسفة والأيديولوجية . ويعتبر نظرةَ الأرسوزيّ الشمولية من باب الأيديولوجية ، فيقول : « وفي الحقيقة ، ليست الشمولية في كلام الأرسوزي من باب فلسفة واعية للتّاريخ ومشكلاته ، وإنمّا هي من باب التعميم الأيديولوجي الذي يحتاج إليه فيلسوف القومية العربية لكي يجد طريقاً للتأليف بين عهد الجاهلية والعهد الإسلامي ، والعهد الحضاري الحديث

---

(١) ـ نفسه : ٢٤٨
(٢) ـ طريق الاستقلال ، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

فالبعث القومي هو بعثٌ لما هو أصيل وخالد في تكوين الأمة » (١) . . إن العبارة الأخيرة من كلام الدكتور نصار تخرج نظرةَ الأرسوزيّ من ضيقها وإبهامها اللذين نسبا إليها ، فكيف لم يلتفت الدكتور نصار إلى انسجام كلامه وتناقضه؟ إن الأصل الخالدَ في تكوين الأمة هو غاية البعث القومي . . والبعث القومي عند الأرسوزي ، هو غايةُ البعث الفلسفي عنده ، كما أكد الدكتور نصار في الفقرة الأولى من بحثه حول أفكار الأرسوزي الفلسفية ، بعنوان : « البعث الفلسفي في خدمة البعث القومي (٢) » . لذلك نعود إلى نصوص الأرسوزي نفسها ، لنستوضحَ نظرتَه إلى تلازم القبب ، أو المراحل التاريخية ، في تاريخ العرب وفي تاريخ العالم . .

مرحلة الجاهلية هي الأصل الخالد

فتاريخ العرب ، يمتدّ من الجاهلية إلى اليوم . وزكي الأرسوزيّ ، يهتم بمراحله جميعاً ليبعث منه ما هو « أصيل وخالد في تكوين الأمة » . فالعهد الجاهلي عند الأرسوزيّ ، هو « عهدنا الذهبي (٣) » . وتحت هذا العنوان ، أبرز معنى الجاهلية ، ومظاهرَ عقليتها الفردية والاجتماعية . وأبانَ القيمَ الأصيلةَ الخالدة في المظهرين ، وربطَ بين هذه القيم والقيمِ الإسلامية بصورة تُظهر علاقة الجاهلية بالإسلام ، على مستوى القيم الخالدة . « إن الجاهلية لهي عهدُ الفطرة ، العهدُ الذي نشأ فيه كياننا الإنساني بصورة عفوية ، فجاءت مؤسساتنا القومية متلازمةً متناميةً (٤) » . . كانت النزعات المنطوية عليها النفس ، تتجاوبُ في ذلك العهد مع المؤسسات ، فتفيض الحياة من هذا التجاوب خيراً وجمالاً . .

---

(١) ـ نفسه : ٢٢٨
(٢) ـ طريق الاستقلال : ١١٣
(٣) ـ المؤلفات ، م ٢ ، ص ٨١ ـ ١٠٤
(٤) ـ نفسه ، ٨١

وكانت المشاعر الحاصلة من الانسجام بين الميول ورغباتها تغمرُ الناسَ سروراً ونشوةً ، فتحملهم نحو أهدافهم ، على مَوْجها متفائلين . « وفي عهد الفطرة هذا ، كان أجدادنا يستوحون أعمالهم، مما انطوت عليه نفوسهم من مُثُلٍ عليا فيقبلون على جلائل الأمور ، وهم يجهلون النتائج . قال حاتم الطائي ، وهو شاعر من شعراء الجاهلية وبطل من أبطالها :

« إن أعمالنا تصدر عنّا ، ثم تعود فتشترك في تكوين بنيتنا ، فإذا هي كانت نبيلة تجمّلت النفس بها، وإلاّ خسَّ صاحبها وتدنّى (١) ».فالأرسوزي يعبرّ مثل هذا القول ، تعبيراً عن النظرة الفنيّة في العهد الجاهلي . . ويعتبر الشهرةَ والذكرَ الحسنَ صدى الأعمالِ في المجتمع . . وبذلك الصدى يسوّغ العربيّ الجاهلي سلوكه . . يقول : « كان الباعثَ على العملِ ، في الجاهلية ، جمالُه لانتيجتُه (٢) ». ومع ذلك ،فإن الذّهن العربي ، لم يقف عند حدود الصورة بل تعدّاها بصبْوته إلى المعنى ، مصدرِ وجودها : « عندما ضاق الكون على الإنسان ، وجد العربي سبيل السماء السبيلَ الذي تتحقق به الأماني والآمال » . . هل عرف التاريخ أكثر من العرب جُوداً ووفاءً ؟ أمّا كان العربي يجودُ في عهده الذهبيّ ، بدمه وماله ليحقق إنسانيّته ؟ أما كان يهدر الحاضرَ في سبيل عهد قطعه على نفسه ؟ وإذا هو حرص على الحياة والثروة ، فإنه قد اتخّذ منها وسيلةً يكشف بها عن كريم خصائله (٣) . . » ويفسر الأرسوزيّ دَوْرَ الجود والوفاء ، في وجود الإنسان بالتاريخ . فالنفس التي تفيض بالجود ينهل صاحبها من مصدرِ الفيض . والنفس التي تَفي بالعهد تربط بين ماضيها وحاضرها ، فتثّبت بذلك كيانَها في وجه القدر الغاشم ، وتعوّض عن واقعها المهدور ، بنموّ صاحبها شخصية ذات معالم . فالجود والوفاء ، عند الأرسوزي ، يذكيان كوامن

---

(١) ـ المؤلفات ، م ٢ ، ص : ٨١ ـ ٨٢
(٢) ـ نفسه : ٨٢
(٣) ـ نفسه : ٨٢ ـ ٨٣

النفس فيوجّهان الذهنَ إلى حيث تنبُع الحياة . . » هكذا سمت الأمة العربية بتجربتها المثالية ، إلى أوج الثقافة الانسانية . وهذا السموُّ في تجربة الأمة العربية ، تجلّى في صبوة أبنائها إلى البطولة . فما إنْ أدرك العربيُّ غايةَ الحياة « البطولة » حتى اتخذها أمنيةً ، وأبلغ عنها بالشعر بياناً (١) » . لقد لخص الأرسوزيّ وجهةَ نظر العرب في المرحلة التاريخية ، وحشد من نصوص الجاهليين ، مايؤكد فهمَه لتلك المرحلة التاريخية . كما عاش أصحابها قيمَها الأصيلةَ الخالدة . ومن تلك القيم الأصيلة الخالدة في تكوين الأمة :

١ ـ الجمال : وقد استقى الأرسوزيّ صورةَ الجمال من نصوص الشعر الجاهلي ، عند امرىء القيس ، وطرفه ، والنابغة .

٢ ـ المروءة : واستقى مقوّماتها من نصوص الفرسان والشعراء ، كحاتم الطائي ، والسموأل الغساني ، وحسان بن ثابت ، وبشامة النهشلي ، ووداك بن ثميل المازني . والحريث بن عتاب . .

٣ ـ الجود والسخاء : ويراهما متمّمين للمروءة.ويمثل لهما بنصوص من: عتبة بن بجير الحارثي ، والنمري ، ومسكين الدارميّ ، وغيرهم .

٤ ـ الأخلاق : واستقى صورتها من نصوص قيس بن عاصم المنقريّ . والسموأل وسواهما . .

٥ ـ المجتمع : إن العلائق الاجتماعية من مظاهر العقلية العربية . . وتدلّ نصوص حاتم الطائي ، وقيس بن عاصم المنقري على عمق التلازم بين أفراد المجتمع ، وحسّ المسؤولية والعدالة ما يستدعيانه من علائق اجتماعية في مناحي الحياة المختلفة (٢) . .

---

(١) ـ المؤلفات ، م ٢ ، ص ٨٣ ـ ٨٥

(٢) ـ نفسه ، ١٠١ ـ ١٠٢ راجع المجلد الخامس ص ٤٩ ـ ١٧٧ ابيات كثيرة من الشعر لهؤلاء الشعراء يمر على ذكرها الارسوزي لتثبيت وجهة نظره .

هذا ما يريد الأرسوزي بعثه من عهد الجاهلية ، لأنه من القيم الأصيلة الخالدة في تكوين الأمة ، أية أمة . . وهذا الأصل الخالد من القيم الجاهلية ، في رأي زكي لا ينفصم عمّا في العهد الإسلامي من القيم .

مرحلة الإسلام : النبيّ البطل

قارن الأرسوزيّ « بين الجاهلية والإسلام » (١) ، فقال : « إنْ كانت الجاهلية تمثل طورَ الشباب من حياة أمتنا ، فإن الاسلامَ يمثّلُ سنَّ الاستواء، سنّ النضج » (٢) . فالجاهلية ، عند الأرسوزيّ ، ذات معنيين : الأول ضدُّ العلم والثاني ضدّ الحلم.والذهن العربي يتأرجح بين المعنيين..ونص الأرسوزيّ: « كلمة جاهلية » ، مشتقة من « جهل »وجهل هذه ذات مصدرين : جهْلٌ وجهالة . الأول أقرب إلى الحالة التي هي ضدُّ العلم . والثاني أقرب إلى التعبير عن حالة المبادرة ، أي أنه يقابل الحلم بالمعنى . وإذا كان المعنى الأولُ يظهر في كلمة « المجهل » وجمعها « المجاهل » المفازة لا أعلامَ فيها ، ولا يُهْتَدَى فيها ، فإنَّ المعنى الثاني يتجلّى في العبارات التالية : « جهلة » القدرُ : اشتدَّ غليانُها . . رأيت منهم مجاملةً ثم انتقلت مجاهلة (٢) » . . إنّا لنصفح عن مجاهل قومنا » (٣) . .

ويعلّل الأرسوزيّ معنى الجاهليّة تعليلاً طريفاً يربطه بركني الفلسفة : المعرفة والعمل : فيقول : « كيف تأرجح الذهن العربي بين قطبي حدْسِ « جهل » ، بين ما هو ضدُّ العلم ، وبين ما هو ضدّ الحلم ؟ . « إن السبب بذلك يرجع ، على ما نعتقد ، إلى علاقة الرؤية بالعمل . وبتعبير آخر ، يرجع ذلك إلى تأثير المعرفة في إذكاء الميل إلى العمل ، أو تأثيرها في كبْتِ هذا الميل وردعه عن العمل . ولئن كان العلم هو حالة اكتساب الشعور بالشيء ، حسب

---

(١) ـ المؤلفات ، م ٢ ، ص ٤١٧ ـ ٤٣٢

(٢) ـ نفسه ، ص ٤١٧ .. ولاحظ : طريق الاستقلال الفلسفي ، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢

(٣) ـ نفسه : ٩٦

اشتقاق الكلمة ، وكانت الروية هي رؤيةُ المستقبل في الحاضر ، في وحدة خيال يُجمِلُ بها المرء شروطَ العمل ، فقد بدت الاستجابة العفويّة جهالةً ، بمعنى حالةِ عدمِ اعتبار المبادىء والعواقب . بحيث يكتسب هو شعوراً بظروف علمه . فيصبح مسيطراً على سلوكه وموجّهاً له . والجاهل . هو إذاً ، يعمل بشجاعة تتحدّى النتائج (١) » .

لقد توصّل الأرسوزي إلى هذا المعنى المفلسف للجاهلية . من نصوص الشّعر الجاهلي : المعبرة عن مواقف الجاهلية ، كما في مثل هذه الأبيات :

ألا لا يجهلــنْ أحــدٌ علينــا فنجهلَ فوق جهْل الجاهلــين . .

لئنْ كنتُ محتاجاً إلى الحِلم إنّني إلى الجهل في بعض الأحايينِ أحوجُ..

فذو الحلم منّا جاهلٌ دونَ ضيفه وذو الجهل منا عن أذاهُ حليم .. (٢)

أما في الاسلام ، فلا يرى الأرسوزيّ انفصاماً بين الاسلام والجاهلية ، فهما مرحلتان في حياة أمة واحدة . . لم يهمل الجاهليُّ المثلَ الأعلى كلَّ الإهمال . وما من أحدٍ من الأبطال جاهد وحارب كمحمد بن عبد الله (ص) في سبيل العقيدة (٣) . ولئن كان العهد الجاهلي يختلف عن الاسلام ، فهو اختلاف في الطبيعة ، وليس اختلافاً في المثل الأعلى . أوْهو اختلافُ الشّباب عن الشيخوخة . . فقد قامت الجاهلية على نظرة فنية في الحياة ، فيها الحياة للحياة فحسب . كانت الأمنية في هذا العهد . هي الجمال ، روعةُ الحياة المستفاضة كشعرٍ وبطولة (٤) . . أما الاسلام فقد دعا إلى أخلاق عهد جديد ، صوّرَتْها آياتُ القرآن الكريم ونصوصُ الحديث النبويّ ومواقفُ الرسول العربي .

---

(١) ـ المؤلفات ، م ٢ ، ص ٩٦ ـ ٩٨.
(٢) ـ نفسه : ٨١ ، ٩٧ ، ٩٣
(٣) ـ نفسه : ١٠٢ـ١٠٣
(٤) ـ نفسه : ٩٨

يتوقف الأرسوزي عند اختلاف نبرة الإيقاع في الحياة بين العهدين : عهد الجاهلية وعهد الاسلام . . ويصوّر شخصية النبي العربي (ص) ودوره في العهد الجديد فيقول : « ومع الاختلاف في نبرة الايقاع في الحياة بين العهدين ، فإن الاسلام من حيث الأخلاق امتداد للجاهلية (١) . . . ونحن ، مع ذلك ، لا ننسى ما أضفت شخصية الرسول على العرب من بهاء ، فإليها يرجع أمرُ تنسيقِ حياتهم وتوجيهها نحو مثَلٍ أعلى مشترك ، وأمرُ قيام العرب برسالةٍ نحو العالم (٢) . .

يفلسف الأرسوزي امتداد الأخلاق الجاهلية في الاسلام ، وتأسيس الإسلام عليها . فالأخلاق الأصيلةُ الخالدةُ في تكوين الأمم ، هي التي أثبتها الإسلامُ ونمّاها في شخصية الأفراد والجماعات . . فالفطرة أساسُ النّماءِ . يقول : « وكلّ ما في الأمرِ هو أن الاسلام قد أضافَ إلى الاخلاق الفطريّة أخلاقاً دينيةً ، كعقْدِ النيّةِ على العملِ لوجه الله ، وفي سبيله ، والتقوى ، والاعتدال في أمور الدنيا بما يساعد على التأمل في الآخرة ، بدلاً من الشهرة . أخلاقاً تقوم فيها الرؤيَةُ مقامَ السليقة». « إن الاخلاق الفطرية هي أيضاً مشيئة الله مطبوعةً في جبلةِ الإنسان . أفليس الصدقُ مطابقةُ الصورةِ (العبارة) للمعنى ؟ والمطابقةُ هذه بين المظهر والصميم هي من دواعي نموّ الشخصية. مثَلُ الصدق من النفس كمثلِ الغذاء من الجسد . وأما الكذب فيسبّبُ الإزورارَ ، فالتشويهَ ، والضمور؟ « أوَليس الوفاء للعهد مبدأ استقطابِ الحياة، مبدأ تضامُنٍ بين الماضي والحاضر ـ؟ إن النفس تثبتُ بهذا التضامن كيانَها في وجه عالم متحوّلِ المظاهر ، فتعوّض عن واقعها المهدور «بسبب الوفاء» بنموّ صاحبهاشخصيةً ذاتَ معالم؟. مثَلُ النفس في وفائها للعهد كمثل الدّغل في توقيف الرمل المنتشر فتحوله إلى هضبةٍ شامخة في صحراءَ عديمةِ الصّدى . أوليسَ الوجودُ مبدأ فيض ترتقي على موجه النفس إلى حيث تنبُع الحياة ؟ » هكذا يقوم نموّ الحياة الانسانية وازدهارها على الأخلاق

(١) ـ المؤلفات ، م٢ ، ص ٤٢٤
(٢) ـ نفسه ، ص ٤٣٢

الفطرية . وهي ، أي الأخلاق . من الشخصية بمثابة الهيكل العظمي من الجسد (١) » .

وقدلخص بعض الباحثين منهج الأرسوزيّ في استيعاب الإسلام،فالإسلامُ منهج إصلاحي للإنسان وللمجتمع (٢) . . ولخّص البعض الآخر هذا المنهج ، فالاسلامُ رسالةٌ تؤسّسُ الوجودَ الإنساني (٣) . .

هذا هو رأي الأرسوزي . وسأوضح وجهات النظر السابقة : « الأرسوزيّ يعتبر القرآن أسمى مظهر تجلت فيه وجهة نظر الأمة العربية ، في منظومة الكائنات العامة . ويعتبر وحدة الطبيعة وما تضمنت هذه الوحدة من انسجام بين المظاهر ، وتوافقٍ بين العناصر ، تدلُّ على باريها الآله ،مبدعِ الكائناتِ دلالةَ القصيدة على الفنّان مبدِعها ، بانسجام المعنى فيها مع العبارة (٤) .

« ومن جهة ثانية يَعتبر النبيَّ العربيَّ ، محمّداً (ص) بطلَ العرب ورسولَ الاسلام (٥) . يقول الأرسوزي : « إننا ندين بمجدنا القوميّ للاسلام . ندين به لمحمد نبيّ الاسلام . وهل يجوز لنا أنْ نفصُلَ بطلَ الأمة العربية ، عن رسول الإسلام إلى العالم في شخص محمد ؟

وهل أخلفتْ بالوعدِ الدّولةُ التي شيّدها محمد ؟ ألم تجمع شملَ العرب وتطهّرْ بلادَهم من كلّ دخيل معتدٍ ؟ أولم تتعدَّ حدودَ إنصافهم هذه إلى لمّ شتَاتِ العالم تحت راية واحدة ، ألاَ وهي رايةُ الحقّ ؟ .

« إن العالم الممتدّ من سدّ الصين إلى بحر الظلمات ، قد خضع في ذلك العهد لشريعة واحدة هي شريعة محمد ؛ ونَهَلَ الناس ، إذْ ذاكَ ، من ثقافة واحدة هي الثقافة المتبلورةُ معانيها في كلمات اللغة العربية . وإذْ ذاك انتقل

---

(١) ـ نفسه ، ص ٤٢٥
(٢) ـ دور اللسان في بناء الانسان ، ص ١٤١ ـ ١٤٣
(٣) ـ طريق الاستقلال الفلسفي ، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢
(٤) ـ المجلد الثاني ، ص ١٨٨ ـ ١٩١
(٥) ـ نفسه : ٢٩١

العربُ من عهد بطولة الفرد في الجاهلية ، إلى عهد بطولة أمةٍ شعارُها الجهادُ ، ورسالتُها . خلق عالم تتحقق فيه أماني الإنسان من أخوّةٍ وعدالّة . ؟

« وإذا اتخذ « محمد » رايةَ العقابِ ، ووسيلةَ رسالتهِ الحسامَ ، فإنّ الأماني لا تتحقق إلا بالقوّة ، بقوّةٍ يحسمُ بها المرءُ بين عهدين : عهدِ الطغيان وعهد الحق » . كان المتعارف عليه بين الناس في الجاهلية ، هو أن الاسلامَ دينُ التوحيد أو ما نعني به ، نحنُ المعاصرين ، الاستسلامَ لصوتِ الحق الدّاوي في الوجدان ، الدّاعي إلى المكارم ، والنّاهي عن الموبقات . « والاسلام في رأي العرب ، يبدأ مع آدم الذي هو أبو البشر . ومبادىءُ الإسلام تراثٌ تتناقله الأجيال منذ فجر الانسانية . وإنمّا شأنُ الانبياء ، استجلاءُ ما طمست عليه التقاليد من حقائقَ خالدةٍ ، شأنهم كشأن البراكين حين تُعيد إلى الأرض سِمتَها التي طُمست معالمُها بتأثير عوامل التّحاتّ . وإذا كانت البراكين تختلف فوهاتها باختلاف قشرة الأرض ، حيث وقعَ الانفجار ، فإنّها واحدٌ من حيث المصدر ، وكذلك هي الحقيقة الانسانية : إنها خالدةٌ ، وإن اختلفت عباراتُها باختلاف الأقوام والأزمان (١) . هذا الرأي الواضح في الاسلام لم يتوقف عنده الدكتور نصار ، أو انه لم يتقصّ عمقَه عند الأرسوزيّ ، حتى ظنّ استعمال الأرسوزيّ لكلمة الاسلام يتضمّن التباساً ، لأنه أدخلَ العقيدةَ المسيحية في التّراث العربي ، ومدّ معنى الاسلام القرآني إلى ما قبل خاتم رسل الاسلام (٢) . .

لكنّ خليل أحمد تعرّض لهذا الرأي ،من خلال دراسته،وربطها بالبعث القومي ، فكان الأقربَ فهماً لأفكار الأرسوزيّ في هذه النقطة . « يعتبر الأرسوزيُّ البعثَ القوميَّ نوعاً من الاقتداء بالبطل ، فيقول : « إننا ، نحن أيضاً ، نجسد بالنبي أمنيتنا فنتخذ منه لنا قدوة » (٣) . ويلخص تصوُّرَ الذهن العربي لتاريخ العالم ، من خلال موقفه من النبي صاحب الرسالة ، في رسالتيه : الفلسفة والأخلاق

---

(١) ـ المجلد الثاني ٢٩١ ـ ٢٩٣
(٢) ـ طريق الاستقلال ٢٤٩
(٣) ـ دور اللسان ١٤٢

وفي مدخل كتابه اللسان العربي . وفي رسالتيه : المدنية والثقافة (١) . « فكلّ مرحلة من تاريخ العالم قبّةٌ ترمز إلى وثبة الحياة نحو المثل الأعلى . والنّبي المرسل محور تلك القبة . والناس يحققون البطولة والعبقرية المبدعة بمقدار قدرتهم على الاقتداء بالنبي الذي حقق البطولة (٢).» هذا هومنهج الأرسوزي الاصلاحي ، للعرب وللإنسانية ، إنّ مقوماته الأصيلة تتلخص في البطولة التي حققت المعرفة بالرسالة العملية ، فكانت النبوة المنقذة (٣) » . أما الدكتور نصار فيقول : « حاول الأرسوزيّ فهم الرسالة القرآنية بنظرة غامة في الرسالة ، وبنظرة عامة في الوجود الإنساني ، تستوعب المعنى العميق للوحي الذي حمله الرسول العربي إلى أمته وإلى سائر الأمم . وتجمع بين كونه تعبيراً عن العبقرية العربية وكونه تنزيلاً من السماء . وهكذا ، في إطار الفلسفة الرحمانية المثالية القائمة على المنهج الفنيّ في تفسير الكائنات ، يظهر أن الاسلام يمثّلُ طورَ النضج والاستواء في حياة الامة العربية بعد طور الشباب الذي تمثّلُه الجاهلية . وإذن ، بين الجاهلية والاسلام ، لا توجد قطيعة كاملة . والانبعاث يكون أقوى وأعمق إذا استمدّ حيويته من طور الشباب والفطرة » (٤) .

المرحلة الحضارية الحديثة : الثقافة والمدنيّة

إن العودة إلى نصوص الأرسوزيّ ذاتها ، وإلى نصوص الشعر الجاهلي ، ثم نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي ، التي عاد إليها الأرسوزي واستقى منها ، تُظْهر عقلية الأرسوزيّ الفلسفية في إدراك حركة التاريخ ، وفي التأليف بين مراحلها ، على مستوى ما هو أصيل وخالدٌ من القيم في تكوين الأمم . .

وتبقى المرحلة الحضارية الحديثة . . فكيف ألفّ الأرسوزي بينها وبين مرحلتي الجاهلية والاسلام ، على مستوى العرب ، وعلى مستوى العالم ؟

---

(١) ـ دور اللسان ١٤٢
(٢) ـ دور اللسان : ١٤٢ ، وعاد الى المجلد الثاني ٢/١ ١٥
(٣) ـ دور اللسان : ١٤٢
(٤) ـ طريق الاستقلال .

يؤلف الأرسوزي بين المرحلة التاريخية الحديثة وبين البعث القومي للمراحل السابقة ، فيقول : « ولئن استكمل أجدادنا شروط الشعر والبطولة معاً في الجاهلية . . فإنّ الأمة تستكمل شروط كيانها ، في هذه المرحلة التاريخية ، بانسجام قطبيها : الطبيعة والانسانية ، فينفذُ أبناؤها في نسيج الطبيعة عن طريق العلم ، ويحوّلون بالصناعة مجرى حوادثها . كما نسبر أغوار الانسانية بالفن والأخلاق . « ونحن إذا ، كنا نشترك مع العالم في التجربة الكونية ، وإذا كنا نستفيد من معرفة أعلام العلوم الكونية، فإننا نشترك مع أجدادنا في التجربة الرحمانية الانسانية. ولذا فإنّه من أولى واجباتنا ، أنْ ننشيءَ بالعلم قاعدةَ فكرنا سليمةً قويمة، وأنْ نبني بالصناعة قاعدةَ حياتنا متينةً في الطبيعة ، وأن نشيدَ على هداية تراثنا ثقافةً إنسانية نامية تتناسب رفعتها مع فسحة قاعدة وجودنا في الطبيعة . وإنما البعث هو سبيل إنشاء هذا الصرح الثقافي المدني (١) » .

إن تحليل هذا النص يظهر أسس فلسفة الأرسوزي القومية . في أنه فيلسوف البعث القومي . وفلسفةالبعث، عنده، تتأسس في هذه المرحلة التاريخية بسبعة أسس متصلة ، هي :

١ ـ الحياة ، وهي أساس فكره القومي الأول .

٢ ـ التاريخ ، في حركته وتلازم مراحله ، فكرتان تُظهران ممارسَة الحياة عند الأمة في جاهليتها وإسلامها ، وما بعد هاتين المرحلتين .

٣ ـ الطبيعة : وهي وجه الحياة الأول .

٤ ـ العلم : وهو منهج فهم الطبيعة والسيطرة عليها .

٥ ـ الإنسان : وهو وجه الحياة الآخر .

---

(١) ـ المجلد الثاني ٨٥

٦ ـ التراث : وهو أنّ فقه التراث يُشْرِكُ المرحلةَ المعاصرةَ بالأصل الخالد من التجربة الرحمانية الانسانية ، التي عاشها الأجداد .

٧ ـ الأداة والمعاناة : فاللغة خزانة التراث ، ومستودع التجارب الانسانية ومعاناة الانسان العملية لأحداث الحياة ، كمعاناة الأرسوزيّ لتجربة لواء اسكندرون وتجربة الحركات التحررية في الوطن العربي . . وكمعاناته لفهم التراث والحضارة ، عربياً وعالميا .

هذه هي الأسس الفلسفية في الفكر القومي عند زكي الأرسوزيّ ، نستطيع تلمسّها في كلّ مؤلفاته . فنظريته في البعث القومي تُستمدُّ من هذه الأسس جميعاً . لكنّ أياً من هذه الأسس يمثّل موضوعَ بحث بذاته . فالأساس السادس مثلاً ، كيف يُبحث كأساس فلسفي في فكر زكي القومي ؟ . التراث ، عربيّاً نبعثه من مستودعه الذي هو اللغة . واللغة أداةُ بيان الحياة . وحياة الأجداد ، تاريخيّاً ، مظهرٌ من مظاهر الحياة ، أو قبة من قببها . في تلك القبة يلتقي الزعيم، أو النبي ، بالشعب أو الناس . وهذا اللقاء يقود الصّبوةَ إلى مثلٍ أعلى ، يحقّقُ التجربةَ الرحمانية الانسانية .

فما هي التجربة الرحمانية ـ الانسانية ؟ . وما هي جذورها في التراث العربي ؟ . ما هي جذورها في التراث الانساني ؟ هل تمثّلُ نظريةَ الأرسوزي في الفكر القومي ، أم تمثّلُ ماastفادةُ من ثقافته الأوروبية ،القديمة والحديثة؟ أم توحّد بينهما ؟ .



الفصل الثاني

الأسس الفلسفية النظرية

مدخل

نظر الباحثون في فكر الأرسوزيّ القومي من زوايا مختلفة . فمنهم من نظر إلى مقومات فكره الصافية . فرآها متّصلةً الجذور بمعاناة الحياة . وتمثّلُ التاريخ ، حركةً ومراحلَ . ومنهم من نظر إلى حركة حياة الأرسوزيّ ذاتها ، فرآها معاناةً قوميّةً ، بدأت في تجربته النضالية من أجل لواء الاسكندرون . . واستمرت في تجربته الثقافية والتنظيريّة من أجل الأمة العربية ، بعثاً ورسالةً إلى العالم . ومنهم من شرح أفكار الأرسوزيّ مقارنةً بمثيلاتها عند فلاسفة آخرين . ومنهم من يقف عند الثقافات الغربية . مبيّناً تأثيرها في فكر الأرسوزيّ القومي .

هذه النظرات إلى فكر الأرسوزيّ ، دعوتُها زوايا النّظرِ الأربعِ إلى الأسس الفلسفية في فكره القومي . ناقشت النّظرتين ، الأولى والثانية ، على ضوء نصوص الأرسوزيّ الأصيلة في الفصل السابق الذي سميته : مقومات فكر الأرسوزي الأصيلة . وهنا ، في فصل « الأسس الفلسفية النظرية » . أناقش النظرتين الأخريين ، اللّتين يمثّلهما الأستاذان : صدقي اسماعيل وأنطون مقدسي . . فالأول كتب حول تأثير الثقافات الغربية على قومية الأرسوزي . والثاني شرح أفكار الأرسوزيّ ، وقارنها بمثيلاتها في الثقافات الغربية خصوصاً . لكن مناقشتي تعتمد نصوص الأرسوزي الأصيلة ، وترتبط بمعاناته الأصيلة ، حياةً وثقافة . . فما هي مصادر ثقافته الفلسفية من الوجهة النظرية ؟ وإلى أي مدىً أثرت في فكره القومي ؟ .



المبحث الأول :
أصالة الفكر القومي عند الأرسوزي

كتب صدقي اسماعيل بحثاً مركّزاً ، عنوانه : « قومية الأرسوزيّ وتأثير الثقافات الغربية » . وهذا البحث يعتبر خلاصة شبه تامة للأسس الفلسفية في فكر زكي الأرسوزي القومي ، من الوجهة النظرية . . فقد ذكر الباحث مسارب الثقافات الغربية إلى قومية الأرسوزيّ . . وممّن ذكرهم في هذا المجال (١) ثمانية عشر مفكراً غربيّاً ، قديماً وحديثاً . . أذكرهم كما رتّبَ ورودَ هم في بحثه ، لأناقش مسألة التأثرّ هذه ، بالمنهج الذي قدّم به الدكتور بديع الكسم للتطور الخالق عند برغسون..(٢) فمن هم هؤلاء المفكرون الذين أسس الأرسوزي بفلسفاتهم فكرَه القومي ؟ وهل يصدُق ما رآه الدكتور الكسم على هذه العلاقة بين الأرسوزي وبين مصادره الفلسفية الغربية ؟ .

من الأسماء التي أوردها الأستاذ صدقي اسماعيل في بحثه :

١ ــ شبنغلر في كتابه : انحدار الغرب .

٢ ــ كزرلنغ في كتابه : العالم الذي يولد .

٣ ــ تشمبرلين في كتابه : تكوّن القرن التاسع عشر .

---

(١) ــ صدقي اسماعيل المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول ، ص ٣١

(٢) ــ نفسه ص ٣١

يرى الباحث أنّ الأرسوزيّ تأثر بتجارب هؤلاء في مجال القومية . فالأرسوزيّ تبنّى القومية جواباً عن أسئلته : من هو الانسان العربي في الحقبة المعاصرة من تاريخه ؟ وما هو موقفه من الحياة والحضارة ؟ وماذا يستطيع أن يفعل للتعبير عن معنى وجوده (١)

« ينتظم تفكير « شبنغلر وكزرلنغ وتشمبرلين » موقف واحد من مفهوم الأمة ، هو : الإيمان بأنها حقيقة حية ، تصدر عنها جميع المظاهر الثقافية في حياة أيّ شعب (٢) .

إن الأرسوزيّ مثل هؤلاء ، يؤمن بحقيقة الأمة الحية . فالأمة ، عند الأرسوزي تجربة رحمانية مثالية (٣) . والدولة شخصية الأمة الواعية (٤) ، إن : مفهوم القومية . . ومفهوم الأمة « ، كما شرحها في باب الفكر القومي عند زكي الأرسوزيّ » . . والتأمل في نصوصه وآرائه بالأفكار القومية الغربية ، يؤكد نظرته الخاصة في القومية . . ويجعل لفكره القومي استقلاله المتميز بطابع تجربته وطابع أمته ، وإنْ كانت أفكار المفكرين الغربيين ومواقفهم تلعب دورَ الإثارةِ والتحريض لديه . . فشبنغلر ، مثلاً ، ميّز في التاريخ البشري ثمانية نماذجَ رئيسية كان لها دورٌ كبير في حياة الانسانية ، على الرغم من أن كلاً منها كان مغلقاً عن الآخر . وكانت له نشأته الخاصة ومداه الحتميّ

---

(١) ـ فهم حسب البحث : شبنغلر ، كزرلنغ تشمبرلين ، شيلنك .. افلوطين، نيتشه ، برغسون، شوبنهاور ، داروين ، غوته ،. ديكارت .. كونت ، دوركهايم ، ليفي بروهل . جاك جـــان روسو ، ارنست رينان ، عمانوئيل كانت ، فيخته ..

(٢) ـ اشرت الى منحى المنهج في مقدمة الباب الاول وساختم نتائجه في هذا الباب الاخير .

(٣) ـ طريق الاستقلال الفلسفي ، ص ٢٢٤ ـ ٢٣٤

(٤) ـ نفسه ٢٣٤ ـ ٢٤٥

ولم يُعْنَ الأرسوزيّ إلا بالنموذجين المتباينين اللذين عرفهما العالم في عصوره المتأخرة : « النموذج الغربي » الذي تمثّله الروح الفاوستيه . ويتميّز بنموّ الفردية والنزعة العلمية ، والارتباط بالطبيعة . بدافع النزوع إلى المعرفة واكتشاف المجهول . « والنموذج العربي » الذي يمثّل الاندماج الوجداني في العالم ، والنزعة إلى الخيال . واعتبار الطبيعة بجميع مظاهرها رموزاً سحرية تملأ في وجود الانسان كلّ فراغ يمكن أنْ تبعثه التساؤلات التي تمليها شهوة المجهول . ومن ثم فإنّ الطابع المميز للروح العربية هو الإيمان والدين ، في حين تحمل الروح الغربية طابع العقل والعلم » (١) . « ولم يكن هذا التمييز البسيط وحده مصدر النظرة الخاصة التي تذرع بها الأرسوزيّ في تأكيده على الجانب القومي من الحضارات ، بل إنّ تحليل شبنغلر للثقافــة العربية كان على جانب من الأهميــة في تحديد موقفه » (٢) . .

إنّ تحليل شبنغلر للثقافة العربية ، والتأمل في نتائج الأرسوزي ، يظهر التلاقيات . فما يدعوه شبنغلر : « الكائنَ المتيقظ » هو « النبي » في تفكير الأرسوزي . ومفهوم الطبيعة الذي تمثّله شبنغلر من خلال الرومانطيقية الألمانية ، هو ما اعتبره الأرسوزيّ حجرَ الزاوية في التصوّر العربي للعالم . . ومن تصوّر العلاقة بين الطبيعة والانسان أنشأ الأرسوزي فلسفتَه الوحدانية بشكليْها الفني والفلسفي .

أما مفهوم النبّوة والتيقّظ ، فقد أجمله صدقي اسماعيل بصورة من صور المقارنة بين شبنغلر والأرسوزي ، فقال : « في هذا التحليل تتجلى حيوية الثقافة العربية في احتضان جميع التجارب الروحية لدى جميع الشعوب القديمة ، في أرجاء المنطقة التي امتدت إليها الدعوة الاسلامية فيما بعد . لم يكن الاسلام

---

(١) — صدقي اسماعيل : المؤلفات ، م١ ، ص ٣٢

(٢) — نفسه : ٣٢

سياجاً سياسياً فحسب . لثقافات تلك الشعوب ، بل كان تعبيراً عن انتمائها جميعاً إلى مصدر واحد جسّدته التجربة العربية في سياق تاريخي متفرّد ، أتيح له أن ينشيء حضارةً متفردة تمتدّ جذورها الفكرية إلى أقدم الديانات الشرقية : الزرداشتية واليهودية والمسيحية والاسلام . « ولقد كانت هذه الظاهرة ينبوعاً للصّفة الأساسية التي اتسمت بها الثقافة العربية ، لدى الأرسوزي ، وهي صفة النبّوة . إن النبي هو النموذج الحي الذي تعبرّ به هذه الثقافة عن موقف الانسان من العالم . إنّه القدوةُ التي تمثّل أقصى حدود الوعي في وجود البشر . ومن ثم فإنّ الجماهير تتوجه إليه باعتباره الصورةَ المثلى لِما يدعوه شبنغلر : « الكائن المتيقظ » بين جميع الكائنات (١) » . .

أما مفهوم الطبيعة ، فيبدو متصّلاً بمفهوم النبوة أو التيقظ ، من جهة وبمفهوم العلاقة بين الانسان والطبيعة من جهة ثانية . فالأرسوزيّ وجد في المعتقدات الشعبية ما يؤيد مفهوم النبوة بصورة شعرية . فمن المعتقدات الشعبية ما يرى في النجوم المتلألئة في السماء صور الأنبياء الذين ملأوا التاريخ البَشري بنفحات الألوهة . وجميع كائنات الطبيعة ، بمثل هذه النظرة « الشعرية » تأخذ شكلَ الحياة التي تزخر بالمعاني . « وإذا كان شبنغلر قد تمثّل هذا المفهومَ عن الطبيعة ، من خلال الرومانتيكية الألمانية ، فإنّ الأرسوزيّ قد اعتبره حجرَ الزاوية في التصورِ العربي للعالم . إنّ الطبيعة تبدو للأرسوزيّ عالماً شعريّاً ينبض بالحياة ، وكلُّ كائن فيه يحمل « المصمّم » الذي يتجلّى في هذا الكائن وتفتّحه ، ويحمل معنى وجودِه ، مثلما تحمل البذرة رشيمَ الحياة الذي يتيح لها أن تصبح زهرةً ، ومثلما ينطوي الجنينُ على صورةِ الانسان الذي يصبحُ إيّاه . هذا « المصمّم » الذي تنعقد عليه الحياة في كلّ كائن هو أولى تجليات الحقيقة ، وهو كامنٌ « في النفس منذ البداية » . والانسان ، في هذا التصوّر ، كائنٌ سحري . وعالم الإنسان السحريّ يسبح في جوٍ من الأقاصيص كما يقول شبنغلر (٢) » .

(١) – مؤلفات صدقي اسماعيل الكاملة ، م ١ ، ص ٣٢ – ٣٣

(٢) – مؤلفات صدقي اسماعيل ، م ١ ، ص ٣٣

المبحث الثاني :
الوحدانية بين الأرسوزيّ وغيره

إن هذه النظرة للعلاقة الشعرية بين الطبيعة والانسان ، تحرّر الفكرَ من مفهوم العلاقة المتينة التي تتحكم بها العلاقات الرياضية – الطبيعية ، كما أخضعها « نيوتن » للتفسير الميكانيكي الصارم . ومن خلال هذه العلاقة « الشعرية » بين الطبيعة والانسان تمثّل الأرسوزيّ نقطةَ البداية فيما يدعوه في فلسفته : «بالوحدانية» بشكليْها : الفني والفلسفي .

فالوحدانية الفنية تمثّل صبوة النفس إلى الفن الذي تتفتّح فيه بخيالها المتسامي ، فتبدع من الطبيعة عالماً مفعماً بالجمال . وفي نطاق الحدس الفني ، أخذ الأرسوزيّ « بشليغل » ولاسيما في قصيدته الرومانتيكية الرائعة « لوسيند » ، وقد أشار فيها إلى مقطوعة تعبّر عن الملامح الأولى لتجربته الفلسفية وشخصيته الفنية (١) » .

وأما الوحدانية الفلسفية ، فتمثّل حنينَ النفس إلى النبّوة ، إلى الينبوع الذي صدرت عنه الحياة . . وهذه الوحدانية الفلسفية ، تمتدُّ بجذورها إلى الأفلاطونية

---

(١) – مؤلفات صدقي : م١ ، ص ٣٣ – ٣٤

الحديثة . . مروراً بنيتشة وداروين وبرغسون وغوته وروسو ورينان وكانت وفيخته .

إن وحدانية الأرسوزيّ ، فنيّاً وفلسفيّاً ، لا تتوقف عند شليغل بالفن . . أو عند أفلوطين بالفلسفة . . بل ترقى بالجذرين إلى ما هو أبعد في التاريخ ، عند التأصيل .فأفلوطين ،هل هو مُبَرّأ من التأثر بأرسطو وأفلاطون وزينون ؟ يقول الدكتور عادل العوّا : « سعت (الافلاطونية — الحديثة) للتوفيق — على وجه انتقائي — بين ثلاثة مذاهب اغريقية كبرى هي ؛ مذهب (أفلاطون) و (أرسطو) و (زينون) لجمعها داخل منظومة واحدة مشبعة بروح التصوّف الشرقي (١) » . .

إن « الأفلاطونية المحدثة » و « أفلوطين عند العرب » . يؤكّدان ماذهب إليه الدكتور العوا (٢) . وعلى ضوء هذا التأصيل لمبدأ الوحدانية ؛ نعيد طرح السؤال على دارسي الأرسوزيّ : هل يقف أساس فلسفة الأرسوزي « الوحدانية » ، عند شليغل ، من الوجهة الفنية . . وعند « الأفلاطونية الحديثة » من الوجهة الفلسفية (٣) ؟

إن الأستاذ انطون المقدسي يرى غير ما رآه المرحوم صدقي اسماعيل . فالمقدسي في بحثه عن الأرسوزي ، بعنوان : « أخبر . والخبر ذِكْر » يقول :

---

(١) — التجربة الفلسفية ، الحدوس الفلسفية، ص ٨١ .. ويلاحظ ماكتبه عن هؤلاء الفلاسفة : ص : ٥٦ ، ٦٣ ، ٨١

(٢) — تراجع النصوص التي حققها الدكتورعبد الرحمن بدوي : بعنوان : افلوطين عند العرب القاهرة : مكتبة النهضة المصرية١٩٥٥ .

وتراجع ، كذلك النصوص التي حققها بعنوان : الافلاطونية المحدثة عند العرب . القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥

(٣) — صدقي اسماعيل ، م١ ، ص ٣٤ — ٣٥

إن الأرسوزيّ قرأ سياسيات أرسطو . . و « جمهورية أفلاطون » . . وأراد من منطلقه ما أراداه ، أي : « إنشاء سياسة عربيّة أساسها علم عربيّ ، اعتقد أنه كشف عنه ، عندما وضع عام ١٩٤٣ : « العبقرية العربية في لسانها » (١) . ولاحظ المقدسي . أيضاً . أنّ الأرسوزيّ . وإنْ كان فلسفياً من النمط الأفلوطيني فقد تأمل آثار الرومانتيكية الألمانية ، كما استجاب منذ الخمسينات إلى مصدر آخر ، يعود بنا إلى التراث العربي المتكوّن بمعزل عن الإغريق وفلسفاتهم (٢) » . وعودة الأرسوزي إلى التراث العربي ، دفعته إليها الواقعُ الراهنُ ليعارضَ بينه وبين الحقيقة الكامنة في صميم الشعب العربي، وعندها ، وحتى نهاية حياته كانَ اهتمامه مركّزاً حول محورين : قراءة التراث الأوّل ، بالأحرى قراءةُ أحداثه . ومن ثمّ معايشةُ الأحداث الجارية التي أخذت تتسارع . والمنهج الفنيّ هو هذا : أنْ تستبقي الحدثَ ، لا أنْ تترجمَهُ إلى مفاهيمَ ، كما في المنهج التحليلي ، أنْ تُخبرَ عنه ، لا أنْ تدقّق في وقائعه ، فهو خبرٌ يُذْكَرَ . (٣) »

يبدو أن الأستاذ المقدسي فهم المنهج الفني « بطريقة خاصة » ، فهو عنده منهج تراكميّ ، يخبر عن الحدث ويستبقيه دون تدقيق في وقائعه ، ودون ترجمته إلى مفاهيم . . ولذلك يقول في خاتمة بحثه ما يؤكّد أنّ الأرسوزي في منهج فلسفته الفني . . « راكَمَ الحدثَ والبرهنةَ ، الأسطورةَ والتحليلَ ، القصةَ والمفهومَ ، الفكاهةَ والعلمَ ، الغضبَ والتسامحَ راكمَ ما رأى وما اعتقد أنّه رأى . راكمَ وسخّر . سخّر التاريخَ الفلسفي والسياسي : الرسلَ والأنبياء ، وعباقرة الانسانية ، استخدم الوسائل كلّها ليكشفَ ويخبر (٤) » . غير أنّ هذا الفهم للمنهج الفني ليس تراكمياً دائماً . . فصدقي اسماعيل يراه تعبيراً عن التجربة الفلسفية والشخصية الفنية (٥) . . وكلتاهما : تجربة الفلسفة

---

(١) ـ المعرفة : ع ١٥٠ ، ١٩٧٤ ، ص ٨
(٢) ـ نفسه : ١٢
(٣) ـ المعرفة : ١٣
(٤) ـ نفسه : ٢٤
(٥) ـ المؤلفات ، م١ ، ص ٣٤

وتجربة الفن : تقوم بمنهج المعاناة ، الذي هو تحليل وتركيب . أو هو بعبارة أخرى : نوع من التحوّل ، يتجاوز فيه صاحب التجربة الكمّ إلى الكيف ، والتراكمَ في الأحداث إلى المفهوم . والمقدسي نفسه ، يصل إلى غير ما حدّد به المنهجَ الفني ، في عبارات أخرى من دراسته . فهو يقول في تفسير المنهج الفني في فلسفة الأرسوزي : « منهجها فني ، فقراءة الأحداث ، وإعادة تأليفها خيالاً هي الطريق إلى المعنى ، هو الكلمة (١) » . « إن الأرسوزي راكَمَ . . وسخّر الوسائل كلها ليكشف ويخبر . . والكشفُ ، هو أيضاً ، بدءُ طريق ، طريقٍ شاقة ، طريق العربيّ إلى العقل . ما أخبرّ عنه هو أننا يوماً قرأنا دلالات الكون الكبرى ، آياتِ هـــذا الوجود ، تلك التي حاول تفعيلها ورثة أفلاطون وأرسطو ولمّا ينتهوا بعد . » بهذا المعنى ، به وحده ، أقول : إن كلامنا يكمل ـ الأصح : أكمل الآخر . . وبالنتيجة فالخبر ذكر . و « الذكرى تنفع المؤمنين (٢)»

إن مقارنة هذه النصوص ببعضها تستدعي مناقشة طويلة ، لو كان الموضوع يستدعي المناقشة . . إذ كيف يكون المنهج الفني استبقاءً للحدث دون تدقيق في وقائعيّته ، ودون ترجمته إلى مفاهيم . . وهو نفسه الطريق إلى العقل ، والطريقُ إلى المعنى الذي هو الكليّ ؟ . يعتقد الأستاذ المقدسي أنّ التناقضَ في الصياغة ، بالنسبة للأرسوزيّ ، عندما يلخّص رؤياه ، وعندما يلخّص الفلسفة العربية كلّها. . « فالفلسفة العربية ، عند أنطون المقدسي ، تناقضٌ في الكلام . . ولكنّ الأرسوزي أصرّ ، كما يقول المقدسي ، على وجود فلسفة عربية خالصة (٣)». المشكلة هنا ، تقع في المقابلة بين إصرار الأرسوزي وبين آراء دارسيه . هل للعرب فلسفة خالصة ؟ أم أنها فلسفة مشتقة من غيرها ، أو متأثرة بها ، ؟ وإذا كان التأثر حاصلاً فإلى أين تمتد جذوره ؟ .

---

(١) ـ المعرفة : ع ١٥٠ ، ص ١١
(٢) ـ المعرفة : ع ١٥٠ ، ص ٢٤
(٣) ـ نفسه : ١٢٣

المشكلة التي تستدعيها الأسئلة واسعة. نأخذ مثالاً عليها: فلسفة الأرسوزي، أو فكره القومي وأسسه الفلسفية . . وبواحدة من قضايا فكره نجري عملية التأسيس . هذه القضية هي : « الوحدانية » بوجهيها الفني والفلسفي . . هل «الوحدانية » الأرسوزية : عربية ، أم مشتقة من أسس فلسفية غير عربية ؟ إن تأسيس المشكلة يستدعي قراءتها الطبقية . . وهذه القراءة الطبقية تعني قراءة الطبقة العليا أو الحديثة التي كتبها دارسو الأرسوزي . . والطبقة الوسطى التي هي كتابة الأرسوزي ، والطبقة العميقة التي هي أسس فكر الأرسوزي .

ننتقل للطبقة الأولى ، بقراءات . اسماعيل والمقدسي . فهو يقول : « تمثل نظرة الأرسوزي ، للعلاقة الشعرية بين الطبيعة والانسان ، نقطة البداية فيما يدعوه في فلسفته بـ « الوحدانية » بشكليها الفني والفلسفي .

الأولى تمثل صبوة النفس إلى الفن الذي تتفتح فيه بخيالها المتسامي ، فتبدع من الطبيعة عالماً مفعماً بالجمال . . . وفي نطاق الحدس الفني أخذ الأرسوزي بـ « شليغل » ولاسيما في قصيدته الرومانتيكية الرائعة « الوسنيد » . وقد أشار فيها إلى مقطوعة تعبر عن الملامح الأولى لتجربته الفلسفية وشخصيته الفنية :

« هاأنذا في وحدة صامتة يرف عليها الحنين المقدس ،

وكل ما حولي لون وضياء .

أذكر الحكماء الذين أحبوا الإنسانية جمعاء ،

كما لو أنها الحقيقة الخالدة .

وأرادوا لها السعادة . وأنطلقوا من أجلها يعملون .

لماذا الأحلام البعيدة ، وكل ما حولي لون صادح ونور بهي . .

أراك في مدار لا نهاية له من التجدد والنماء . . .

أوَ نُذْعِنُ لعبثِ المخاوف وترّهات الخيال ؟ . .
فالرياح لا تستطيع أنْ تكون إلاّ الرياح . .
ونحن . . إنّ كنا الواحد والآخر ،
كائنين تفصلهما الأزمنة والأبعاد (١) .
فهل نستطيع أن نقول إلاّ أننا : « نحن » . . ؟

أما الشكل الثاني من فلسفة الأرسوزي الوحدانية ، فيمثل في حنين النفس إلى النبوة ، إلى الينبوع الذي صدرت عنه الحياة . . وهذا الجانب الفلسفي من هذه التجربة ، يمتدبجذوره إلى الأفلاطونية الحديثة. وقددعاه الأرسوزيّ « بالوحدانية الواحدة » مستبعدا بذلك عبارة «التصوّف »الذي كان يُدلُّ في نظره على العزوف عن الحياة ، وضمور التجربة الداخلية . إنّ ارتفاءَ النفس إلى ينبوعها ومصدر انبثاقهـــا ، يعني الوجْدَ الذي هو أساس التجربة الدينيـــة . . وفي هذه التجربة يلوح لدى الأرسوزيّ كثير من ملامح أفلوطين . هناك الواحد « الأبديّ» الذي تتوجه إليه الكائنات البشرية لأنها تصبو إلى الأمكنة التي غادرتها ، ولأنها تريد الاقتراب من الصّورة الإلهية . هذه الصبوة هي الحافز الأساسي في الإنسانية للحياة الأخلاقية « الفكرية والبديعية (٢) » . كان الأرسوزيّ يلحّ على فكرة رئيسية في الأفلاطونية الحديثة تعبر عن حدسه الفلسفي : « ليس في الأبديّة تعاقبٌ زمنيّ ، بل هي الحاضر الذي يضم كل شيء . وتاريخ الإنسان هو « المصمم» الذي يتفتّح معبّراً عمّا هو إلهي فيه . وبذلك يتجاوز الفرد حدود كونه ظاهرةً طبيعية لكي يصبح «ذاتها» الإنسان الإله ، على حد تفسيره لهذه العبارة»(٣). إن الأستاذ صدقي اسماعيل ، لم يؤصّلْ أساس هذا الحدس في الماضي البعيد بل شرحه في تفتّحه الحديث ، فقال : « غير أنه لكي يكون لهذه الصّبوة معناها الإنساني ،

---

(١) ــ صدقي اسماعيل : م١ ، ص ٣٣ ــ ٣٦
(٢) ــ مؤلفات صدقي اسماعيل ، م١ ، ص ٣٥
(٣) ــ نفسه : ٣٦

لابدّ من أن تأخذ صورة الفعل الحرّ . وقد اختار الأرسوزيّ في تحديد هذه الحريّة مصدرين متباينين في الفلسفة الغربية : « نيتشه ، وبرغسون » ، وكلاهما يؤمنان بالحياة باعتبارها الحقيقةَ الينبوعَ الأصيلَ للحرية في وجود الإنسان ، ويُنكران على العقل أن يكون أكثر من أداة للمعرفة(١) » . ويعتقد صدقي اسماعيل أنّ نيتشه — رسم الدعائم الثّلاث لفلسفة الأرسوزيّ ، وهي : الحياة المبدعة ، الأصالة ، الخلود . وهذه الدعائم اقتبسها الأرسوزيّ مما سماه : « مناحي النموذج المنفذ للمفر الحر » . عند نيتشه . . وهي ، كما لخصها :

١ — « مفهومه عن إرادة الحياة والتعبير عنها بإرادة القوة ، كان الأرسوزي يرى أولى ملامح الأصالة في فلسفة نيتشه أنّه رفضَ المفهومَ السلبي القائم ، الذي تمثّلَ به شوبنهاور إرادةَ الحياة .

٢ — تمجيده لقيم النبالة الّتي يتجاوز بها الإنسان نفسَه ، ويعبرُ بها « جسراً » إلى « الإنسان الأعلى » ، ومن ثم فإن نقطة البداية لديه هي تحطيم القيم السائدة وجميع « الوصايا القديمة » .

٣ — « حدسه الشعريّ عن العود الأبديّ ، وقد كان الأرسوزيّ يعتبر مثل هذا « الحدس » وثبة ميتافيزيكية بالنسبة لفيلسوف شبه عدمي مثل نيتشه (٢)» .

ومع هذا فإن نيتشه كان في رأيه شاعراً أكثَرَ منه فيلسوفاً ، غير أن تأثيره الخفيّ في الواقع ، يرجع إلى إلحاحه على الجانب « البيولوجي » للحياة الإنسانية ، كما أشارت إليه الداروينية ، التي كانت محوراً للنظرة القومية عند الأرسوزيّ (٣) ، لأن الأرسوزيّ يرى أنّ « جذور الشعور القومي فيما وراء العقل ، في الحياة ، مظهرٌ لغريزة النوع عند الأحياء ، فإذا ظهر خطر أمام ،

---

(١) — نفسه : ٣٦ ان مؤلفات هذين الفيلسوفين منبع هذه الخلاصة ، يلاحظ على سبيل المثال :

آ — فلسفة نيتشه ، اويفن فنك ، ترجمة الياس بديوي ، دمشق ، وزارة الثقافة ١٩٧٤

ب — هنري برغسون ج ١ ، كمال الحاج ، بيروت : مكتبة الحياة ، ١٩٥٥

وغير هذين من مصادر وضعها الفيلسوفان ، او مراجع كتبت حول فلسفة كلّ منهما .

(٢) — مؤلفات صدقي اسماعيل ، م١ ص ٣٦

(٣) — نفسه : ص ٣٧

أفراد النوع الواحد ، كظهور نمرٍ أمام قطيع من الذئاب مثلاً . شد بعضهم أزر بعض ، وكأنهم أعضاء من الجسم الواحد . يعرض كل منهم حياته للخطر دفاعاً عما هو مشترك بينهم، وكذلك الأمر مع الإخوان أبناء الأمة الواحدة (١)» . . فغريزة النوع ، عند الأرسوزيّ ، تقوم على مبدأ أساسي في الحياة قوامه : العلاقة الأصيلة بين الشعور وعبارته ، بين المعنى ، والصورة . لكلّ شعورٍ عبارته التي بها يتحقق . والعبارة تتحوّل إلى « انفعالات » تنتشر بالعدوى بين أبناء الأمة . . (٢)

أما صلة الأرسوزيّ ببرغسون . فيقول صدقي اسماعيل . أن داروين كان مهّداً لتبنّي الأرسوزي لكثير من النقاط الرئيسية في فلسفة برغسون . الذي انطلق في رأيه من نظرية التطور (٣) . . . وقد أخذ الأرسوزيّ بشخصية برغسون على نحو خاصّ ، منذ أن كان يتابع محاضراته في السوربون . . غير أنه اهتمّ أوّلاً ، بنقده للاتجاهين المعروفين في تفسير الحياة الميكانيكية والغائيّة ، وتفسيره للتطورّ على أساس مبدأ جديد هو وثبة الحياة . (٤)

« إن التطورّ الذي تخضع له الكائنات الحية هو عملية ابداع مستمرة . ترجع

---

(١) ـ مؤلفات الارسوزي م١ ٦ ، ص ١١٩

(٢)ـ مؤلفات صدقي م١ ص ٣٧ ، ولاحظ مصادره ..

(٣) ـ ربما بنى الارسوزي رأيه على كون اهم كتب برغسون يحمل عنوان النظرية ، فكتابه التطور الخلاق يظهر علاقة الانسان بالطبيعة

وقد قرب الدكتور بديع الكسم افكار برغسون في كتبه الاساسية ومعطيات الشعور المباشر ١٨٨٩ المادة والذاكرة ١٨٩٦ .. الضحك ١٩٠٠ التطور الخالق ١٩٠٧ الطاقة الروحية ١٩١٩ .. الديمومة المبدعة ١٩٢٢ .. منبعا الاخلاق والدين ١٩٣٢ .. الفكر المتحرك ١٩٣٤ ..

وقد اقام الدكتور كمال الحاج دراسة على هذه الكتب اظهر فيها آراء برغسون في : الانسان والطبيعة والله فكتاباه : رسالة في معطيات الوجدان البديهية وفي المادة والذاكرة يشرحان فلسفته الانسانية . بوجهيها النفسي والجسدي . . وكتابه : في التطور الخلاق يشرح فلسفته الطبيعية وصلة الانسان بالطبيعة ومعنى الحياة واتجاهات تطورها .. وكتابه منبع الاخلاق والدين يشرح فلسفته الالهية ..

(٤)ـ مؤلفات صدقي اسماعيل م١ ، ص ٣٧

إلى نزعة أصيلة واحدة ، هي الحياة ذاتها ، في اندفاعاتها الروحية الخلاّقة التي يتبيّنها الإنسان بشعوره العفويّ دون أن يحتاج إلى أيّ تعليل منطقي » (١) .

والعفويّة أساس تفكير الأرسوزيّ ، في طريق المعرفة ، وفي التعبير عن نزوة الحياة : فالعفوية تتجلى في طريق المعرفة ، متمثّلةً ، عندئذ ، في الحدس . أو تتجلى بالتعبير عن نزوة الحياة ، متمثّلةً بالكلمة العربية التي اختارها للاشارة إلى ما هو عفويّ . والأرسوزيّ لا يرى انفصاماً بين هذه النزوة ، وبين إرادة الحياة ذاتها . فما تصنع الحياة في عفويّتها الطليقة ، تكمّله الإرادة (٢) . وفي كلا الحالين تحمل الصبوة صفة الإبداع المستمر ، وتبدو مرادفة لوثبة الحياة عند برغسون (٣) .

ومما أخذ به الأرسوزي « الثنائية البرغسونية » أو « الصيرورة البرغسونية » . فبرغسون ميّز ، في نطاق المعرفة ، بين عالم الامتداد المتجانس الذي يستطيع العقل أن يدركه ضمن مفاهيمه المحدودة ، وبين عالم الديّمومة الذي لا يرقى إليه إلاّ الحدس فتبدو الحياة من خلاله صيرورةً ليس لها نهاية . وقد أخذ الأرسوزيّ بشيء من هذه « الثنائية » ، غير أنّه أضاف مفهوم « المصمّم » الذي تنعقد عليه النفس منذ البداية في استلهامها الملأ الأعلى ، المتّصفَ بالاستقرار والثبات . ومن ثم فإنه اعتبر « الصيرورة البرغسونية » جزءاً من الطابع المميز للحضارة الغربية ، في حين تنفرد العقلية العربية بنزعتها إلى الإيمان بالخلود (٤) . اعتمد الأرسوزي على تمييز برغسون بين عالمي العقل والحدس ، لتأكيد نظرته إلى طبيعة العقل الغربية . فمعرفة الحياة في اتجاه الحضارة الغربية ، من خلال مفهوم الصيرورة يقف عند حدود « الجانب العملي » في موقف الانسان من الطبيعة .

---

(١) ـ نفسه : ص ٣٧
(٢) ـ مؤلفات الارسوزي ، م ١ ص ١٣٩
(٣) ـ مؤلفات صدقي ، م١ ، ص ٣٧
(٤) ـ مؤلفات صدقي م ١ ص ٢٨

وقد عبّر عن هذا الاتجاه « غوته » بكلمته : « في البدء كان العمل (١) » .

وغوته ، بذلك ، يعارض عبارة الإنجيل: « في البدء كانت الكلمة ».وهي التي تمثّل اتجاه الثقافة العربية التي تفرعت عنها تجارب الشعوب السامية . . إن الحدس العربي يمنح الصيرورة سمة الخلود حين يجعل السماء مصدر انبثاقها ، ويضفي هذه السمةّ على الحياة ذاتها ، عن طريق الاسم الذي يشير إلى التّسامي : « في البدء كان الاسم » « الأسماء تتنزل من السماء » . ومن ثمّ فإن الحقيقة التي تمثلها العقيدة في تجربة الانسان — تسبق معرفتنا بها (٢) .

لقد نحا الاستاذ صدقي اسماعيل في دراسته منحىً حديثاً فتتبّع تأثيرات الثقافات الغربية في فكر الأرسوزي القومي . . وردّ وحدانية الأرسوزي إلى فلسفة أفلوطين ، وشرحها بفلسفة نتشه وبرغسون . . وسواهما من فلاسفة الغرب (٣) . بينما نحا الأستاذ أنطون المقدسيّ منحىً قديماً ، فردّ وحدانية الأرسوزيّ إلى أفلاطون خصوصاً ، كما رأينا في مبحث سبق . ونؤكد الرأي هنا ، بقوله : « رؤيا الأرسوزيّ تتركز في المعنى . المعنى لاتسل عنه ، فالحدس الأول يسوغ ولا يسوغ . كلّ ما يمكن أن يقال عنه أنه المثل الأفلاطونية ، وقد امتصّت الواقع برمته . وفيلسوفنا يشدد على هذا عند ما يقول عن مثاليته أنّها مطلقة.ومع ذلك فلديه‌شيءيفلت‌من المثالية والواقعية وبقية التصنيفات المدرسية التي غالبا ما تأتي متأخرة . وقوميته لا تشذ عن هذه القاعدة ، وان كانت مشبعة بعناصر مستمدّة من الرومانتيكية الألمانية ، كما قلت . ودولته لا تنتظم في أيّ من الأطر المعروفة عن الدولة ، لاهي ولا تصنيفاته لأنظمة الحكم ، الرئاسي

---

(١) — « العبقرية العربية في لسانها ، من المؤلفات م ١ ص ١٧٦ ، ٣٣٠

(٢) — نفس المصدر .

(٣) — عرض لآراء : ديكارت ، وروسو ، ورينان ، وكونت ، ودركهايم ، وليفي بروهيل ، وكانت ، وفيجته ، سنقف عند مقابلته بين الارسوزي والفيلسوف الالماني الاخير .

منها والبرلماني ، الشعبي والليبرالي وغيرها . وبقية الأمور . كلها ، ما هي إلا مواقف من أحداث صيغت بشكل منظومة فكرية . فالتناقض في الصياغة . .

هكذا كان أدبنا الأول . . لا توجد .بالنسبة للعربي في أصالته الأولى ، طبائعُ ثابتة ، كما لدى أفلاطون وأرسطو ، طبائع تمكّن الفكر من صياغة معايير بُنيت عليها الوقائع . كما لا توجد لديه علائقُ ناظمة لوجود الموجود ، كما لدى هيجل وماركس واللّغويين المحدثين ، علائقُ يستنبط الفكرُ ترابطَها الديالكتيكي بحيث يجعل التاريخ يواصل مسيرته على شكل معقول . والفلسفة العربية ، إذا أُخذت الكلمة بحرفيّتها ، تناقضٌ في الكلام ، إذ أنّ الفلسفة ، كما فهمها مؤسساها أفلاطون وأرسطو ، وكما هي عليه حتّى الآن : العلمُ الكليّ ، منه تُشتقُّ العلوم . والمعقوليّةُ الأولى ، بها تقاسُ المعقوليات . ومع ذلك أصرّ الأرسوزي على وجود فلسفة عربية خالصة . . الفلسفة ملءُ التعبير . ولهذا فالأرسوزيّ يدين الفكر العربي برمته ، ويخالف الموروثَ الفلسفيَّ كلّه ليؤكّد « أن فلسفتنا مضمرةٌ في لسانها » (١) . ولعلّ إعادة القراءة لنصوص الأستاذ المقدسي تكشف ما يضمره فيها في المستقبل . إذ كيف يكون المعنى عند الأرسوزيّ هو المثُلُ الأفلاطونية ، في الوقت الذي تخالف فلسفتهُ الموروثَ الفلسفي كله ؟ .

لقد حاول الأستاذ ناصيف نصار أن يبرز في دراسته ما استطاع التقاطه من فلسفة الأرسوزيّ . . وجرّب ألاّ يُضْمر في بحثه ما يقلقل فلسفةَ الأرسوزيّ ، أو الفلسفة العربية بعامة. فهو لم يشتت أفكار الأرسوزيّ بربطها في فلسفة الغرب القديمة : « أفلاطون وأرسطو ثم أفلوطين » . . ولم يشدّد على ربطها بفلسفة الغرب الحديثة : « نيتشه وبرغسون وديكارت وفيخته » . . بل رتّب أفكار الأرسوزيّ الفلسفية ترتيباً مكّنه من إظهار فكره القومي وبنائه الفلسفي

(١) ـ المعرفة : ع ١٥٠ ص ٢٢ ـ ٢٣

الخاص . فالبحث الفلسفي ، عند الأرسوزيّ ، يخدم البعث القومي . وهذا البعث يتناول الحياةَ غايةً واللّغةَ وسيلةً . وفي حركة البعث هذه ، يتجلى الرحمان للانسان ، في مسار التاريخ ، فيكون : « الوجودُ الانساني » تجربةً رحمانيةً مطلقة . وتكون : الأمة ، تجربةً رحمانيةً مثاليّةً ، تمثّلُ الدولةُ شخصيّتهَا الواعية ، كما بناهما العربي في مراحلَ من التاريخ في أوج ازدهارها القومي في الإسلام (١) . فالأستاذ نصار شرح فلسفته العبقرية الخالصة ، كما أرادها الأرسوزيّ . ولم ينفها ، أو يعتبرها تناقضاً في الكلام ، كما أرادها الأستاذ المقدسي (٢). إن منهج الدكتور نصار ، في دراسته لفلسفة الأرسوزي ، يقترب من منهج الدكتور الكسم في تقديمه فلسفة برغسون . وكنت قد أشرت إلى منهج الدكتور الكسم في مقدمة الباب الأول ، من هذه الدراسة ، وأعيد هنا مقطعاً من كلامه تأكيداً لأصالة فلسفة الأرسوزيّ وعروبتها الخالصة ، وإن التقى في أفكاره مع الأسس الفكرية العامة ، قديماً وحديثاً . فالدكتور الكسم بطبيعة الحال يتكلم عن برغسون . . وافادة الأرسوزيّ من ذلك باعتبار المنهج . يقول الدكتور بديع الكسم : « لا نريد هنا أن نعالج مشكلةَ الخَلْق الفلسفي ، وصلتَه بالمؤثرات الخارجية . فبرغسون ، على كلّ حال ، ينكر أهمية هذه المؤثرات ، ويؤمن بأنّ الحدس الأساسيَّ عند كلّ فيلسوف ، مستقل عن الأفكار الشائعة في عصره ، وإنْ هو عبرّ عن جدسه باستخدام هذه الأفكار . لذلكْ لن نحاول أن نرجع فلسفة برغسون إلى عناصرها لنفسرها بنوعٍ من الكيمياء الذهنية ، كما حاول ذلك « برتلو » مثلاً . ولكن هذا لا يمنع من أن نقرّ بها من النزعات الفلسفية . « فبنزكي » ، يرى أنّ التيوزوفيا في الشرق ، وعند اليهود بخاصة ، منبع من المنابع البعيدة للتفكير البرغسوني . ولعلّ « رابندرانات

---

(١) ـ طريق الاستقلال الفلسفي : ١٧٨ ـ ٢٥٣ البعث القومي والفلسفة العبقرية العربية .

(٢) ـ المعرفة ، ع ١٥٠ ، ص ٢٣

طاغور » لم يخطىء تماماً عندما أجاب على سؤال يوضح فيه رأيه في فلسفة برغسون بأنّ الهند قد مرت منذ زمن طويل بهذه الفلسفة . وأنها تتمثل عندها في بعض المذاهب القديمة . وكذلك يمكن أن نجد في مذاهب هرقليطس وأفلاطون وباسكال وبركلي وروسو وكانْت ، بعض العناصر لفلسفة برغسون . ولكن النزعات الفلسفية الكبرى في القرن التاسع عشر في فرنسا . هي التي يمكن أن تعد إرهاصات حقيقيّة لما أحدثه برغسون من انقلاب . وهي تتمثل في مذاهب بين دربيران ولاشليه ورافيسون وبوتر . كما تتمثّل بالاهتمام العلمي وبدراسته الوقائع العينية . فبرغسون يكرّر دائماً أن للوقائع المجردة من كل اعتبارات نظرية ، أهميّة كبرى في فلسفته ، وأنّ تأمله ينصبّ على هذه الوقائع نفسها ، لاعلى الأفكار والتصورات . وهو منذ قصّ قصة حياته الفكرية في التمهيد الأول من كتابه : « الفكر والمتحرك » ، فأوضح لنا كيف اكتشف مركز فلسفته عندما لاحظ أن الزمان في مذهب سبنسر ليس زماناً ولكنه مكان : وان المكان عاجز عن تفسير الحركة الحقيقية والديمومة الواقعية . ثم إنه صرح في رسالة بعث بها إلى « هوفدينج » بأن اكتشافه الأساسيّ هو فكرة الديمومة النفسية فكرةُ اللاتّجانس بين الزمان والمكان (١) » . إن تأملات برغسون تنصّب على الوقائع لاعلى الأفكار. فأين انصبّتْ تأملاتُ الأرسوزي ؟ . يعتقد الأرسوزيّ أن وجهة نظره منسجمة مع وجهة نظر أمته . ويعتقد أن وجهة نظر الأمة تجلت بأسمى مظاهرها في القرآن . (٢) ويختار عدداً من الآيات القرآنية الدالة على انسجام الخليقة ووحدة الطبيعة بصورة على وحدانية المبدع (٣) . ثم يختار عدداً آخر من الآيات ، يدلّ

---

(١) ـ التطور الخالق : ص ٧ ـ ٨ « نلاحظ مايشبه هذا النهج بصورة تطبيقية في دراسة الدكتور أسعد علي : « معرفة اللهوالكزون السنجاري » .. فهو ينفي ان يكون كل فيلسوف اسلامي تلميذا لافلاطون اولارسطو او لاصول شرقية او غربية .. لان الفلسفة معاناة وتفتح » ومعاناة الحياة مشتركة بين القدامى والمحدثين .. ص ٢٦ وغيرها ..
(٢) ـ المجلد الثاني : ١٨٨
(٣) ـ نفسه : ١٩١

على منزلة الانسان بين الطبيعة والملأ الأعلى (١) . ثم يختار آيات أخرى توضح مشتقات الرحمانية من أسماء حسنى ، وصلة الخالق بخلائقه (٢) . لقد مهد الأرسوزي لهذه الآيات ، التي تعتبر مصادر لأفكاره ، بعقد مقارنة بين الفلسفة عند العرب وعند غيرهم من الأمم (٣) .

افتتح الأرسوزي رسالة الفلسفة المقارنة بقوله : « الفلسفة العربية : مدخلها رحماني ، نهجها فني ، غايتها الذات، إنها نظرة مستوحاة من الحياة . (٤) » . .

فالأرسوزي يؤكد ما أوضحناه في الفصل الأول من هذا الباب . ففي مقومات الفكر الأساسية ، عند الأرسوزي ، ظهرت الحياة أساساً أول في فلسفته العملية . وهنا يربط بين فلسفته العملية وفلسفة أمته النظرية . فالفلسفة العربية نظرة مستوحاة من الحياة . وهذا يعني أن المؤثرات في فلسفة هي : « الوقائع المجردة » ، لا « الأفكار والتصورات » ، كما يقول برغسون (٥) . ويمضي في تأكيد استيحاء الحياة . فالماء من عناصر الحياة ، والعرب استقوا لفلسفتهم كلمة من صوت غليان الماء . هي كلمة : « فقه » ، فهذه الكلمة وأخواتها تتضمن جميعها خيال الفقاقيع المتفتحة من داخلها . . يقول : « وهكذا فإن الحقيقة تتجلى في النفس تجليا ، لا تدرك من الخارج إدراكاً » (٦)

يعتقد الأرسوزي أن الأجداد اتخذوا كلمة « فقه » في العهود القديمة مقام كلمة « فلسفة » ، لأن كلمة « فقه » تعني حسب اشتقاقها اللغوي : تفتح النفس عن بنيانها مستضيئة بنور ذاتها ، تفتحاً يتخطى به الذهن حدود « الثنائية » ،

---

(١) ـ نفسه : ١٩٧
(٢) ـ نفسه : ١٩٧ ـ ٢٠٠.
(٣) ـ نفسه : ١٥٥ ـ ١٨٨ ولاحظ تحليل خليل احمد لهذه الرسالة ، في ملحق رسالته : « دور اللسان في بناء الانسان » .
(٤) ـ نفسه : ١٥٥
(٥) ـ التطور الخالق ص : ٨
(٦) ـ المجلد الثاني : ١٥٦

متعالياً نحو وحدانية تحوي في علياتها درجاتِ الصعود المؤدية إليها . وإنّما تعني كلمة فقه معناها هذا ، لا شتقاقها من : « فقّ ، ففقق » . وهو صوت غليان الماء » . (١) إن الكلمة العربية تقي ذهْنَ صاحبها من العثرات ، وتوفر عليه الجهد المبذول في توضيح المشبّهات . وليست كذلك ، في رأيه ، الكلمةُ الأوروبية التي يتعثّر الفكر الأوروبي بطابعها الهجين ، ويتردّى في سيره نحو الحقيقة . ويمثّلُ لذلك بكلمة « فلسفة » ذاتها ، فيقول : « درج استعمال كلمة « فلسفة » منذ أن بنى وتبنّى هذه الكلمةَ (فيثاغورس) شيخ الفلاسفة . بنيان هجين (فيلو =محب . وصوفي = الحكمة) بنيان هجين ألقى طابعه على الفكر البشري خلال عصور مديدة ، فظهرت هجانته في ثنائيته : (١ – من يحب . . ٢ – غاية صبوته : الحقيقة » . (٢) فالأرسوزيّ يريد تأكيد الوحدانية بشكلها الفني ، تمثله عبارة اللغة . . والفلسفيّ الذي يمثله الحدسُ الفكري . ونستطيع اتخاذ كلمة « فقه » حسب تصور نشأتها ومصيرها لنقد دارسيه ، الذين قالوا بشكلين للوحدانية عنده : فنيّاً وفلسفيّاً ، كما فعل صدقي إسماعيل (٣) . أو الذين قالوا بأخذه أفكار الفلاسفة السابقين ، من أمثال أفلاطون وأرسطو ، كما فعل أنطون المقدسي (٤) .

« الوحدانية » الأرسوزية تُستوحى من الحياة ، حدساً وعبارة . فالوحدة قائمة بين الفنّ والفقه . ومصدر هذه «الوحدانية» الحياة ذاتها . إن تشدد الأرسوزي في وحدانيته مقبول لذاته . أما نقده لكلمة « فلسفة » ، ونعتُ بنيانها بالهجانة ، واتهامُ الفكر البشري بذلك منذ فيثاغورس هل يسلم من النقد عند التدقيق فيه؛ وهل صحيحٌ أن اتحاد المحب بالحقيقة هجانة ؟ وهل الوحدانية من اكتشاف الأرسوزيّ ؟ . إن التعمق في أسس الوحدانية يَصلنا بما يتجاوز الثنائية ذاتَ البناء الهجين ، كما يقول الأرسوزيّ . ففي نشيد « برمنيدس » نحسب قضية

---

(١) ـ نفسه : ١٥٦

(٢) ـ نفسه : ١٥٦

(٣) ـ مؤلفات صدقي م ١ ، ص ٣٣

(٤) ـ المعرفة ، ١٥٠ ، ص ٢٢

« الواحد » قضيته الخاصة . إلا أن الواحد « ليس سوى محمول يصف الموجود ». ولسوف يدهش أتباع الأفلاطونية المحدثة أنفسهم من التناقض . ولكنّ نصّ المقطع المذكور بالذات ، يحمل بسهولة على تعميم كهذا ، في عبارة مفادها « الواحد ـ الكل » ، حيث يقول : « والآن بما أن الموجود هو في نفس الوقت كلٌّ وواحدٌ ومترابطٌ (١) » . وسيطرة مفهوم « الواحد » إنْ لم تتمّ نهائياً ، فهي على الأقل في طور التمهيد لدى زينن وميلسوس . ولابدّ أن تكون قد استقرت في مجموعة ما ، نظيرَ إحدى « مجموعات الآراء » المألوفة ، حتى تمكّن اسقراتيس من التحدُّث عن قدامى المسفسطين المتضاربين كلّ التضارب بشأن عدد الموجودات : « إذ في نظر هذا الأخير ، هنالك لانهايةٌ من الموجودات ، وفي نظر امبذكليس ليست إلاّ أربعة . وفي رأي أين ، ليس إلا ثلاثة . وفي اعتقاد الكميئين الموجود اثنان . ويرى برميندس وميلسوس أنه واحد ، وعزغيس يقول بالوجود المطلق « ومايناقش في البرميندس هو التعبير التقليدي المتناقل ، وليس بالأحرى تعبير الأليثاتي الأول الأساسي (٢) » . والبرهان في البرمنيدس مبنيّ على الفرضيتين الكبيرتين المتناقضتين ، وتساؤلها : هل الواحد موجود ، وهل الواحد غير موجود ؟ . إلا أن إحدى هاتين الفرضيتين الرئيسيتين ، تتشعب إلى ثلاث فرضيات فرعية . وهي أن الواحد هو واحد ، وهذا موقف جذريّ . وأنّ الواحد موجود ، وهذا موقف نسبيّ ، وأن الواحد وحدة وكثرة ، وانه لا وحدة ولا كثرة ، وانه مشارك في الوجود ولا مشارك » (٣) . أردت من إيراد هذا النصّ القديم التدليل على أنّ فلسفة الواحد قديمة . . وقد تكون صورتها الأمثل أقدم مما في الفكر اليوناني . . وهذا الاحتمال وحده ، يعطي الأرسوزي نصف العذر بالتحدّث عن الوحدانية العربية ، ونقد الثنائية ، ونقد الأوروبية القديمة والحديثة . فإذا صحّ الاجتهاد القائل بأن فلسفة المثل عند أفلاطون وسواها

---

(١) ـ بالبرمنيدس ، لافلاطون ، حقق النص وقدم له : اوغست ديبيس ، عربه الاب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي ، دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٧٦ ، ص ٥٧

(٢) ـ نفسه : ٥٨

(٣) ـ نفسه : ٥٩

من أساطير اليونان وآدابهم ، نابعة من جذورٍ لها في الأدب العربي البابليّ القديم (١) . إذا صحّ ذلك ، فالأرسوزيّ صاحب الحق في الاعتزاز بالوحدانية .

إن هذه القراءات الطبقية ، لما كتبه دارسو الأرسوزي حول وحدانيته ، ولنصوصه في الوحدانية ، وللنصوص الأقدم . . تؤكد الوحدانية أساساً جوهرياً من أسس فكره القومي . ولعله الأساسُ الأعظم الذي تتّصل به سائر الأسس الأخرى ، والتي من أبرزها اللغة .

---

(١) ـ في فن الحياة فن الكتابة ، للدكتوراسعدعلي ، توقف عند هذه الظاهرة يدعو للتامل، لاحظ حواشي مقدمة نظريـة الجنس في مصاب الكتابة .
ص ١٧١ ـ ١٧٥ . وهذا المصطلح (مصاب الكتابة) هو وجه نظرية الجذب الظاهـر الذي يقابل وجهها الالهامي الباطن ،ويتفتح منه بصورة مختلفة او يتدفق بمصاب متنوعة تاخذ اشكالا شعرية أو اشكالا نثرية .
راجع نفس المصدر . ص ١٦٩



المبحث الثالث :
اللغة العربيّة بين الأرسوزيّ وغيره

اللغة مدخل إلى نظرة الأرسوزيّ الفلسفية العامة ،كما يرى الدكتور نصار . (١) والأرسوزيّ أول من جعل العربيّة في العصور الحديثة تنطق فلسفةً ، كما يرى الأستاذ أنطون المقدسي (٢) . « والعبقرية العربية في لسانها » ، كما يرى خليل أحمد ، صياغةٌ لنظرية الأرسوزيّ اللغوية . . وقد شرحها الدّارس : بصياغة جديدة اصطفاها عنواناً لرسالته هي : « دور اللسان في بناء الإنسان » . . وأجمل النظرية بقوله : « تقوم نظرية الأرسوزيّ على جدلين : الجدل الأول ، أنّ المعنى (الاله) يتجلى في الحياة ، وأن الحياة تتجلّى في الأمة ، وأن الأمة تتجلّى في العبقرية ، وان العبقرية العربية تتجلى في لسانها » .

الجدل الثاني : أن دراسة اللغة أو اللسان العربي تبعث عبقرية الأمة ، وأنّ بعث الأمة يبعث الحياة ، وأن بعث الحياة ارتقاء إلى المعنى ، والمعنى هو القادر على كل شيء » . (٣) والرسالة كلها شرحٌ لهذين الجدلين . وهذان الجدّلان هما محور البحث في ما كتبه الأستاذان : نصار ومقدسي . على ما بينهما من اختلاف في معالجة المسألة .

---

(١) ـ طريق الاستقلال الفلسفي : ص١٩٠
(٢) ـ الموقف الادبي ، ع ٣ ، ٤ ، آب ١٩٧٢ ، ص ٤٧
(٣) ـ الارسوزي ودور الانسان في بناء الانسان : ص ٦٧ ، وراجع احالاته المتعددة في الحاشية

فالدكتور نصار ، يبحث المسألة بعنوان : « اللسان العربي والحياة » (١) .. وبحثه موجز لا يتجاوز عشر صفحات . . لكنه يثير « مشكلة أصل اللغة » ويوازن بين رأي الأرسوزي ، وبين رأي أفلاطون القديم في محاورته التي عنوانها :

« اقراطيلوس(٢) » . . . ويميز رأي الأرسوزيّ من رأي أفلاطون في«حيوية اللغة ووحدانية الأسماء مع الأشياء » . فعن التمييز الأول يقول : « مشكلة أصل اللغة مشكلة قديمة . نجدها مطروحة بكل وضوح في محاورة أفلاطون التي عنوانها: « اقراطيلوس » . . . وموقف الأرسوزي منها ليس ، في الحقيقة ، بالموقف الجديد . إلا أنه موقف متميز بقطعيّته الوحيدة الجانب . فالأرسوزي يرى أن ضياع جذور الكلمات في لغات الشعوب الحضارية المتقدمة ، لا يعني أن المشكلة مستعصيةٌ على الحلّ . فاللسان العربي يدّل بسبب احتفاظه بجذوره ، على كيفية نشوء اللغة ، وعلى كيفية ارتباطها بالكائن اللاّغي وبالعالم الخارجي . لقد نما اللسان العربي نمّواً خاصاً ، حتى أصبح أداة بيانية متكاملة . نما ابتداء من الأصوات الطبيعية البسيطة ، ومن عبارات الهيجان الطبيعية ، فكانت كلماته وسائلَ طبيعية للتعبير عن المعاني الوجدانية والطبيعية . فالصورة الصوتية من جهة ، والصورة المرئية من جهة أخرى ، تتآلفان في الكلمة العربية لتأدية المعنى . فالبيان المعنويّ هو قوام بيانين : بيان صوتيّ وبيان مرئيّ . وتحليل كلّ كلمة إلى هذين البيانين هو السبيل لاكتشاف المعنى الأصلي لها . ومن جهة ثانية ، ينتج عن تصاُلب الصوت والخيال المرئي انعدام المترادفات ،وتميز تطور الكلمة العربية وتردُّدُ الذهن العربي بين المحسوس والمعقول . والحل الذي يراه الأرسوزي لنشوء اللسان العربي، وبالتالي لنشوء اللغة إجمالاً ، هو اذن ، الحل الواقعيُّ الطبيعي . . .

---

(١) — طريق الاستقلال : ١٩٠ — ١٩٩

(٢) — نفسه : ١٩٠ .. يذكر طرح المسالة في القرون الوسطى العربية الاسلامية ويقول : انها طرحت في التعارض بين المذهب الطبيعي والمذهب الوضعي بفرعيه : التوفيقي والاصطلاحي .. ويحيل الى كتاب : سيف الدين ابي الحسن الامدي المسمى : « الاحكام في أصول الاحكام . »

وإذا أردنا مزيداً من الدقة : قلنا : إنّه الحل الواقعي الحيويّ . وهذا التدقيق ضروري لفهم موقف الأرسوزي ونتائجه النظرية ، لأن المذهب الواقعي الطبيعي في تفسير نشوء اللغة يشتمل على أنواع منها ، الواقعية الصّيرورية . والواقعية الجوهرية اللتان نجدهما في محاورة (اقراطيلوس) وبين الواقعية الجوهرية وواقعية الأرسوزيّ عناصر مشتركة كثيرة ، إلا أن الحدس الفلسفي المحوريّ عند الأرسوزي ليس حدسَ الجوهر ، بقدر ما هو حدسُ الحياة . فاللسان العربي بيان حيويّ . تلك هي خاصيّته الكيانية .وهذه الخاصيّة هي ما يهمنا أولاً من أفكار الأرسوزيّ حول اللسان ودلالته الفلسفية »(١) . .

لم يقل الدكتور نصار فيما إذا كانت نقاط اشتراك الأرسوزي مع أفلاطون تعني أن الأرسوزي أسسّ على أفكار أفلاطون . بل على العكس . فقد أكد تميز الأرسوزيّ بقطعيّة رأيه . . وعندما نصغي إلى آراء الأستاذ المقدسي نسمع تأكيداً آخر . فالأرسوزي لم يقرأ حوار « أقراطيلوس » ولم يسمع به « على حدّ تعبيره »(٢) .

هذا عن تميز الأرسوزي بمذهبه في نشأة اللغة .

وأما التميّز الثاني فيلخصه الدكتور نصار بقوله : « هذه النتيجة التي يتوصل إليها الأرسوزيّ في نظرته الفلسفية إلى اللسان العربي ، هي في غاية الأهمية والخطورة . المفاهيم المنطوية في الكلمات العربية حدوس صادقة في طبيعة الأشياء، وهذه المفاهيم هي أصول المؤسسات في المجتمع العربي . واستجلاء تلك المفاهيم، هو استجلاء لتجربة الحياة ، كما عاشها ويعيشها الإنسان العربي . فهل يمكن الذهاب إلى أبعدّ من ذلك في المغالاة في اعتبار القيمة الدّلالية للكلمة العربية ؟ . لقد رفض أفلاطون في محاورة (اقراطيلوس) نظرية الإصلاح القائلة بأن الأسماء موضوعة للدلالة على المسمّيات ، بموجب اتفاق محض ، بين الذين يستعملونها.

---

(١) ــ طريق الاستقلال : ١٩٠ ــ ١٩٤

(٢) ــ الموقف الادبي ، آب ١٩٧٢ ، ص ٤٦

وقال بأن التسمية فعلٌ له شروط خاصة ، وبأنَّ وضع الاسم إنمّا هو محاكاةٌ بالصوت لماهيّة الشيء : أو بتعبير أدقّ ، محاولةٌ لإظهار ماهية الشيء بعلامة دالّة على طبيعته الفعلية . لكنه لم يذهب إلى حدّ القول بأن الأسماءَ الموضوعة في اللغة اليونانية ، كأسماء مركبة من أسماء بدائية ، تحمل بصورة أكيدة حدوساً صادقة في طبيعة الأشياء . أكثر من ذلك ، لم يقبل أفلاطون ، حتّى في حال ثبوت المطابقة التامة بين الأسماء والأشياء ، الانطلاقَ في دراسة الأشياء من الأسماء ، إذْ أنهّا تابعةٌ للأشياء . والتابعُ لا يمكن أن يحلّ في المعرفة محلَّ الأصل . لذلك ، يبدو موقف الأرسوزي في مشكلة القيمة الدلالية للكلمة العربية متطرفاً ، بمعنى أنه يحلُّ مشكلةَ العلاقة بين الكلمة والشيء حلاًّ قطعيّاً ، يلغي في نهاية الأمر كلَّ مسافة بين الكلام والأشياء ، ويجيز استخراجَ الحقيقة كلها من الكلام بدون مراجعة نقدية لكيفية ثبوت جذور الكلمات على شكل محدّد . وبالأحرى بدون ضابطٍ عقليٍ منهجيٍ يجنّب الباحثَ في أصول الكلمات الوقوعَ في المسالك الحدسية الاعتباطية ، وأكاد أقول المزاجيّة . لقد اعتقد الأرسوزي اعتقاداً راسخاً ، بأن للأمة العربية وجهةَ نظرٍ في الحياة والوجود ، وبأنَّ هذه الوجهة متضمنةٌ أصولَها في كلمات اللسان العربي . واجتهد في الكشف عن المعاني الأصيلة التي تشكل أسس النظرة العربية الخالصة إلى الحياة والوجود. فينبغي لنا مرافقته انطلاقاً من هذا كله ، حتّى نفهم موضوعيّاً منطقَ مذهبه الفلسفي » . (١)

لقد رافقه الأستاذ أنطون المقدسي هذه المرافقة ، ليخبرنا أن الأرسوزيّ لم يقرأ محاورة أفلاطون اللغوية . . وإنمّا قرأ أفلوطين ، ودرس الرومانتيكية الألمانية وعرف فيخته في رسائله إلى أمته (٢) . يقول الأستاذ مقدسي : « أجل.قرأ أفلوطين

---

(١) - طريق الاستقلال : ١٩٦ - ١٩٩

(٢) - الموقف الادبي ، آب ١٩٧٢ ، ص ٤٦

كله وأسأله ، أنا عنه فيجيب : «حسن ، ممتاز . . إنه فكري يصوغه أحد تلاميذي فيعجز عن أدائه كاملاً . » والحق بجانب الأرسوزي ، بمعنى ما . فأفلوطين ، كأفلاطون ، يحتفظ للمحسوس بوجودٍ ما ، في حين أنّ (الشيء) عند الأرسوزيّ من (المشيئة) فهو من إنشاء المعنى (١) » . .

يعترف الأرسوزي بالتقائه مع أفلوطين ، لكنه لا يعتبر ما عند أفلوطين أساساً لفكره القومي ، بمعنى التأثر ، بل يعتبر نفسه أستاذاً لأفلوطين بالتعبير عن الحقيقة التي شغلتهما .

والأستاذ أنطون مقدسي ، يعترف بتميّز نظرة الأرسوزيّ عن نظرات أفلاطون وأفلوطين ، فهما يحتفظان للمحسوس بوجودٍ ما . . أما الأرسوزيّ فلا يشاركهما هذا الاحتفاظ بالمحسوس ، لأن كلّ محسوس يرتدُّ إلى المعنى ، فهو معنويّ .

أما عن صلة الأرسوزيّ بالرومانتيكية الألمانية ، ومفهوم الشعب القومي عند فيخته . . فيقول الأستاذ مقدسي : « ولكن الأرسوزي عرف ، منذ سني الدراسة ، الرومانتيكية الألمانية . إن لم يكن في نصوص أعلامها ، ففي أهمّ أفكارها : ربط اللغة بالأمة ، التصور العضوي – الحيوي للوجود ، البحث عن اللغة البدائية . . إلخ . . وعرفَ منها بشكل خاص كتاب فيخته « رسائل إلى الأمة الالمانية » .

« وكان كتابه المفضل ، منذ سني الدراسة مؤلّف فندريس : « اللسان ، مقدمة لغوية لعلم التاريخ ، المطبوع ١٩٢١ » ، انتقى منه ثلاثة موضوعات ، أعتقدُ أنها استأثرت بانتباه الأرسوزيّ . وهي :

---

(١) – الموقف الادبي ، عدد اب ١٩٧٢ ، ص ٤٦

أولاً : نشأة اللغة : (١) ويقرر فندريس ان البحث فيه ممتنع ؛ في حين يعلن الأرسوزيّ أنه حلّه مرّةً ؛ وفي كلّ مرة ؛ باكتشاف عبقري يلخص فلسفته(٢) . .

ثانياً : ربط فندريس اللغة بالمجتمع (٣) ورفض الأرسوزي هذا الربط ليجعل من اللسان الوجود تعبيراً .

ثالثاً : التمييز بين اللغة واللغات (٤) : الذي استهوي الأرسوزي أكثر من أي موضوع آخر . إذ وجد أن (اللغة) في العربية صاغها المعنى على « أحسن تقويم » ، في حين أن اللغات الأخرى مشتقة ، تعبّر ، أكثر ما تعبر ، عن الأشياء وعلائقها (٥) » .

بعد بحث طويل سماه الأستاذ مقدسي : « في الطريق إلى اللسان » ، قال : «أأقول إني ، إذ أكتشف مصادر الأرسوزي عند أفلوطين والرومانسيين الألمان وفيخته وفندريس وغيرهم ، أفقدُه الأصالةَ ؟ . معاذ الله ! . فالرجل كان يصهر كلّ ما يقرأ على الضبط ، كما يصهر الجسم الحيُّ الغذاءَ ، يتمثّله ويذيبه في كيانه . ويكفي صديقي وأستاذي شرفا أنه وضع ضمن حدود اطّلاعي ، وفي لغة هجرها الفكر منذ قرون ، أولَ نصٍ له حقّاً متانةُ الصياغة الفلسفية وعمقُها وأصالتُها .

أجل ، إنه أول من جعل العربية في العصور الحديثة تنطق فلسفة .

ولكي أقول مرة أخرى ، ومرّات : إنّ عفوية الرجل العبقرية جعلته يعزف بكثير من الازدراء عن نظرياتٍ ، لو وقف عندها لكان أعطانا شيئاً لايقدّر

(١) ـ فندريس : اللسان ، مقدمة لغوية لعلم التاريخ ، باريس ١٩٢١ ، نشر دار « نهضة الكتاب » ، المقدمة بشكل خاص ، وفي مواطن اخرى ..

(٢) ـ الارسوزي ، المجلد الاول ، ص ٤٥

(٣) ـ فندريس ، المرجع المذكور ، نجد الفكرة في كل الكتاب ..

(٤) ـ المصدر ذاته ، بخاصة الصفحات ، ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ومايلي

(٥) ـ الموقف الادبي ، ع آب ١٩٧٢ ، ص ٤٧

بثمن ، هو الفلسفة . فقدناها وفقدنا معها ملكة التفكير . . أو هي المسألة إذاً مسألةُ مزاج وخلْقُ عفوية وعبقرية (١) .

يعتقد الأستاذ مقدسي أن الخلاف جذريّ ، بين فقه اللغة عند الأرسوزي وبين اللغويات الحديثة . ونقطة اللقاء في المشكلة التي تطرحها على العقل الانساني بعامة ، وعلينا نحن العرب في الوضع الراهن للغتنا (٢) » . إن الذي استأثر باهتمام الأرسوزي هو الوحدة التي تشد العرب بعضهم إلى بعض ؛ وحدةٌ قائمة من الأصل ، استعيدتْ في تجربة اللواء ، ويجب أن تستعاد مرة أخرى على مستوى الوطن كلّه . « هذه الوحدة . وهب لها ذاته ، ما الذي يسوغها ؟

« ما الذي حداني على التضحية في سبيل العروبة » ؟ (٣)

تلك هي المسألة . يعتقد أنه وجد الجواب عليها عندما درس المعجم العربي فرأى في نظامه — نظام اشتقاق المفردات من المصدر أصلا وجودياً (انطولوجيا) أولاً — أولا بإطلاق المعنى كل ثلاث مشكلات متلازمة ومستعصية هي : « أصل اللغة ، أصل الأمة ، أصل الأشياء » (٤) .

فالمسألة ليست مسألة علم وحسب ؛ ولا مسألة أدب وفن وفلسفة وحسب ، بل تتخطى كل هذه لتحيط بكلية الفكر في علاقته مع الوجود : حاضراً وماضياً ومستقبلاً . . » (٥) الأرسوزي من العروبة ، مثل أفلاطون من الفلسفة ، كما يقول أنطون مقدسي . والبحث الفلسفي يخدم البحث القومي عند الأرسوزي ، كما يرى ناصيف نصار . واللغة مدخل إلى ذلك البحث . فهي أساس فكره القومي المكين . فهل أسّس نظريته اللغوية على أسس فلسفية غربية أم عربية ؟

(١) — نفسه : ٤٧
(٢) — نفسه : ٢١٥
(٣) — المجلد الاول ، ص ٥٥
(٤) — نفسه : ص ٤٥
(٥) — الموقف الادبي ، ع آب ١٩٧٢ ، ص ١٩

من التأمل في أفكار الباحثين نخلص إلى أصالة نظريته اللغوية ، وبالتالي أصالة فكره القومي . . فهو يعاني الحياة في نفسه ، وفي قومه ؛ فيتفتح فكره من الأصيل الخالد في : الحياة ، والتاريخ ، والوحدانية . . تلك هي أسس فكره الفلسفية . وإن التقى مع غيره بهذه الأسس الجوهرية ، في كلّ العصور . فقد ظل أصيلاً متميزاً في أسلوب معاناته الفكرية ، وتعبيره عنها . .

* * *

خاتمة الرسالة

رحلتي مع « فكر زكي الأرسوزي القومي وأسسه الفلسفية » . . من النوع الذي يوصف « بالصعب الممتع » . . كانت رحلة ممتعة ، رغم ما رافقها من حالات نفسية ، ومن تقطّعات ، ومنْ تركيز وتشتيت . .

أستطيع القول أنني بلغت خاتمة البحث لأعيد البدءّ به من جديد .

أما الصورة التي ارتسم عليها ، فقد جاءت في ثلاثة أبواب :

الأول : حياة زكي الأرسوزي وتآليفه . . وفي هذا الباب فصلان : لحياته ولشخصيته . . وقد بحثت حياته في إطارها الزمني والمكاني . وبحثت شخصيته في مجالها الحركيّ وفي مجالها البياني أي التعبيري .

الثاني : الفكر القومي عندزكي الأرسوزي . وفيه أربعة فصول . بحثت فيها مفهوم القومية ونظرياتها الألمانية والفرنسية والايطالية والاقتصادية ، ودورها في تحقيق الأمة . . كما بحثت القومية العربية كما يراها الأرسوزيّ . ومثل ذلك بحثت مفهوم الأمة ، متوقّفاً بصورة خاصة عند المفهوم العربي .

الثالث : الأسس الفلسفية لفكر زكي القومي وفيه فصلان . الأول يتناول مقومات فكره العملية . وقد ظهر لي أساس الحياة وأساس التراث في هذا الفصل.

فحياة زكي وحياة أمته ، بصورهما الفردية والجماعية ، معاصرة وتاريخاً ، وَصَلَتَا فكرَهُ القوميّ بهذين الأساسين المنبعين لكلّ فلسفة : الحياة والتراث .

والفصل الثاني للأسس الفلسفية النظرية . وتبدّتْ لي الثقافةُ ، عربيةً وغيرَ عربية ، أساساً ثالثاً لفكره القومي ،. وقد بحثت هذا الأساس من خلال الدارسين الذين اهتموا بفكر زكي القومي خصوصا ، وبفكره الفلسفي عموماً . . وبدت الوحدانية واللغة أبرزَ ما في هذا الأساس الثقافي الفلسفي لفكر زكي القومي . . وعند بحثهما بدا الأرسوزي متميزاً في فكره برغم تأثره أو التقائه بمن سبقوه في تناول الوحدانية واللغة والقومية .

هذه خلاصة سريعة لأبواب رسالتي : « الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي » . . ومن حقي أن أستعينَ بالأرسوزيّ نفسه حتى في الخاتمة، لأظل قريباً مما يريده هو . . وقد يكون أحسن تلخيص لفكره القومي وأسس فلسفته ما كتبه هو بنفسه ملخصاً

ومن هذه النّصوص التلخيصيّة :

١ ـ الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم (١)

٢ ـ نحن والمدنية الحديثة (٢)

٣ ـ الثقافة الحديثة واتجاهاتها (٣)

٤ ـ القومية العربية وأسسها (٤)

وفي الملخص الأخير ، يحدد مفهومي : الأمة والقومية عند غيرنا وعندنا ويحدد أسس القومية العربية . .

---

(١) ـ مجلد ثان : ١٥٥ ـ ٢٠٠

(٢) ـ نفسه : ٣٣ ، ٤٧

(٣) ـ نفسه : ٣٣ ، ٤٧

(٤) ـ مجلد رابع : ٢١٣ ـ ٢١٧

« فكلمة أمة ، هي والأم مشتقان من نفس المصدر . والأم هي الصورة الحية للأمة ؛ مثل هذه من أعضاء المجتمع كمثل الأم من أبنائها ، والأمة تعني فضلاً عن ذلك : مصدر الأعراف والمؤسسات العامة .

ونحن نعني بالمؤسسات العامة : اللغة والآداب والفنون وما هنالك من مظاهر الحياة العامة » .

« وأما القومية ، فهي رابطة بين ذوي القربى . تظهر في مؤازرة بعضهم البعض . بنو قوم الإنسان هم أولئك الذين ينجدونه فيهبّون للذود عنه . أضحت القومية شعار السياسة المعاصرة . والقومية تعني أن مجموعة من البشر متميزة عن غيرها بلغتها وبما يقوم على اللغة من المؤسسات العامة خاصة (١) » .

فمفهوم القومية في نظر الألمان يلخص استعدادات العرق ، الاستعدادات المميزة له عن العروق الأخرى بحسب هذه النظرة ، ثقافة الأمة : كل منسجم المظاهر يعبر عن عبقرية هذه الأمة.والثقافة من هذه الأمة على مثال الانشودة من مبدعها الفنان .

في حين أن المفهوم القومية عند الفرنسيين يلخص الظروف التاريخية للأمة الفرنسية. الظروف التي تتحول إلى أمان في الوجدان القومي . . يقوم المفهوم القومي عند الفرنسيين على مبدأ الجوار،وما بعث ذلك من مصالح مشتركة ومن تفسير مشترك لهذه المصالح (٢) » .

« وأما القومية بالنسبة للعرب ، فهي عريقة ، وقديمة قدم تاريخ البشر . إن العرب هم أصحاب أسطورة أسرة بني الانسان ، وانحدار هذه الأسرة من آدم وحواء ، وإنْ كانوا يعتقدون بأنهم يمثّلون الابنَ البكر وحامل السرّ في هذه

---

(١) ــ نفسه : ٢١٣

(٢) ــ نفسه : ٢١٤

الأسرة؛ اعتقاداً نجم عنه الادعاء بحق الولاية ومايستلزم ذلك من الواجبات. ذلك مما مهد السبيل لأجدادنا لحمل راية الإسلام، وبتعبير آخر رسالة إحقاق الحق في العالم.

« وأما الأسس التي تقوم عليها القومية العربية فهي :

١ — الإخاء والأخوّة في الطبيعة ، القرابة في النسب . تقوم القومية العربية على مبدأ هو : إذا صرخ أحدهم « آخ » ، استجاب لندائه العرب من المحيط الهندي إلى الأطلسي . . ولم تقف القرابة بين العربي وأخيه عند حدود البنيان الرحماني المشترك ، فهناك أخوّة في الثقافة ، في المثل الأعلى ، إلى جانب الأخوة في النسب. إن الأمة العربية ليست امتداداً للأسرة فحسب، إنها بنيان إنساني أيضاً »(١).

٢ — المصالح المشتركة . . لابدّ من دولة عربية واحدة ، تستثمر خيرات الوطن العربي الواسع .

٣ — الدفاع المشترك . . عصرنا يدعونا لوحدة تجعلنا أقوياء . . فالأمم الصغيرة تخضع لأراجيف السياسة الدولية خضوع الأحياء الابتدائية لأراجيف الطقس (٢) .

هذا تحديدٌ مركّز من الأرسوزي لمفهوم القومية وأسسها . . وهو تحديد يوحّد بين النظريتين الألمانية والفرنسية . . الأولى تقول بالعرق أي ما سماه عربياً ، القرابة الدموية . . والثانية تقول بالجوار ومصالح المتجاورين، وهو ذاته ما سماه من أسس القومية العربية : مصالح مشتركة ودفاعاً مشتركاً (٣) » . .

(١) — نفسه : ٢١٥
(٢) — نفسه : ٢١٦
(٣) — نلاحظ الافكار المقارنة في القوميات بآثار عديدة ، منها :
آ — دراسة مقارنة للحركات القومية .. الدكتور صلاح العقاد ، جامعة الدول العربية ١٩٦٦ — ١٩٦٧ .
ب — دراسات مقارنة في القوميات .. الدكتور نور الدين حاطوم ، جامعة الدول العربية ١٩٦٦
جـ — حركة القومية الالمانية .. الدكتور نور الدين حاطوم جامعة الدول العربية ١٩٧١
د — يقظة القومية العربية .. للدكتور حاطوم .. جامعة الدول العربية ، ١٩٦٨ .
هـ — المراحل التاريخية للقومية العربية .. جامعة الدول العربية ١٩٦٣

وحقيقة الأمة ، عند الأرسوزي ، تتجلّى في أعرافها وتقاليدها وشريعتها ، في لغتها وآدابها وفنونها ، إلى ما هنالك من مظاهر الحياة العامة..لكن الأمة العربية ، في رأيه تنفرد بخصائص » منها « أن العلاقة بين المحسوس والمعقول علاقة أصيلة ، المحسوس في هذه العلاقة تعريف أولي للمعقول » . . ومنها : « أن صرح الثقافة العربية (تشريعها ، وأخلاقها ، وفنونها ، وفلسفتها) يقوم على الحدس المتضمن في الكلمات ، الحدس الذي تفتحت عنه النفس عفو الخاطر دون اجتهاد العقل وما يعتري هذا الاجتهاد من صواب وخطأ » (١) . .

إن الأرسوزيّ يميز الأمة العربية عن سواها ، في الفكر وأسسه الحسية واللغوية ويحبُّ لها أن تتميز في الحياة الواقعية ، فيقترح السبيل المخرج من واقعها المخيف داخلياً وخارجياً ، وما دعوته غير التغلب على الصعوبات الخارجية بالمقاومة . . وعلى الصعوبات الداخلية بايجاد مجتمع الحرية والوحدة ، الذي يحقق الانسجام بيننا وبين المرحلة التاريخية الراهنة (٢) . . .

في هذه الخاتمة أردت تلخيص دراستي بأبوابها الثلاثة . . وأردت أن أشفع ملخص دراستي بملخص من الأرسوزي نفسه ، حول: «القومية العربية وأسسها » . وليس الأمر تكراراً ، بقدر ما هو تأكيد على الحياة التي اعتبرها الأرسوزيّ أساساً لكلّ أفكاره . . فالحياة ، بوجهها الطبيعي والانساني أساس كل أسس فكره القومي . لذلك ختمت بتركيز منه لمفهوم الأمة والقومية وأسس القومية عند العرب وغيرهم . فهذا المفهوم الحيوي هو منطلق الفكر القومي عنده . .

---

(١) ـ مجلد رابع : ٢١٥ ـ ٢١٦

(٢) ـ نفسه : ٢١٧ .. تقارن افكاره هذه بمـــا وردفي العديدمن الكتب الغربيةوالعربيةمثل :
آ ـ تاريخ عصر النهضة الاوربية الدكتورنور الدين حاطوم . . ببيروت دار الفكر الحديث ، ١٩٦٨ .
ب ـ مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل .. جان هيبوليت .. ترجمة انطون حمصي دمشق : ١٩٦٩ .

لكنني أختم بحثي وأنا أفكر بكيفية العودة إليه ، لأبحث في الآفاق التي فتحتها لي رحلتي مع « فكر الأرسوزي وأسسه الفلسفية » . . إن الرحلة مثيرة لأسئلة كثيرة جديرة بالبحث ، منها :

١ ــ ماهي حدود القومية وحدود الانسانية ؟

٢ ــ كيف يكون للعرب مركز الابن الأكبر بين بني البشر ؟

٣ ــ هل تصدق نظرة الأرسوزي اللغوية فيسيطر الانسان على الأشياء بأسمائها ، وتكتشف الطبيعة ، جوهراً وحقيقة ، بدءاً من اللغة ؟ .

٤ ــ أليست أصالة الأرسوزي وفكره بما قدّم وناضل ، بارزةً في معظم البحوث التي تناولت عصر النهضة العربية الحديثة . ألا تقترن هذه البحوث بعلاقة منطلقات الأرسوزي الفكرية لبناء مجتمع عربي اشتراكي موحد تسوده الأخوة العربية والانسانية ؟

وأسئلة كثيرة . . أرجو أن أجيب عليها بدراسة أخرى ، تحقق للبحث ما هـ أشمل وأعمق .

لقد كان الأرسوزي أصيلاً بعروبته ، مناضلاً لتحقيق وحدتها ، أ، لرسالتها .إنه رائد من روّاد القومية العربية .

-- انتهى --

ملحق

مؤلفات الأرسوزي

إن النظرة الأفقية في هذه المجلدات ، تظهر للناظر أن الأرسوزي كان : لغوياً في المجلد الأول – فيلسوفاً ومربياً على التفكير في المجلد الثاني . – سياسياً ومناضلاً بالنظرية والتطبيق في المجلد الثالث . – سياسياً ومشرعاً في المجلد الرابع . – موجهاً إلى الأصالة في القديم والحديث من حياة العرب في المجلد الخامس . – معلماً يرسخ حقيقة تعاليمه في أذهان الأجيال ويعمق صلته بمعنى الحقيقة في المجلد السادس .

إنّ ما تميله هذه النظرة الأفقية إلى مؤلفات الأرسوزي يقتضي التحليل العميق الشامل بهدف التوصل إلى النظرة العمودية ، أو الفهم المعمق للفكر القومي وأسسه الفلسفية عند الأرسوزي .

المجلد الأول

ويضمّ المؤلفات التالية :

١ – العبقرية العربية في لسانها :

يجيب الأرسوزي في هذا الكتاب على مشكلة اللغة إجابة قاطعة ؛ فيحل – بذلك ، إحدى المشاكل المتعلقة في بداية الأشياء .

يتضمن الكتاب ثمانية فصول هي :

ـ الفصل الأول : وفيه يبحث في منشأ اللسان العربي .

ـ الفصل الثاني : البيان الصوتي في اللسان العربي .

ـ الفصل الثالث : الكلمة العربية في أسرتها الحسية ـ مبدأ انشقاق الكلمات في اللسان العربي .

ـ الفصل الرابع : البيان المرئيّ .

ـ الفصل الخامس : نموّ اللسان العربي .

ـ الفصل السادس : حول العبقرية والإبداع .

الفصل السابع : المنظومة الصوتية .

ـ الفصل الثامن : الأمة العربية .

٢ ـ رسالة اللّغة : اللغة العربية تحمل في ذاتها نزعة إنسانية ، وهي تشكل إسهام العرب في حضارة العرب ؛ وهذه اللغة هي كنز العرب . الصورة الصوتية ـ البنيان الاشتقاقي ـ حدود العلاقة بين الصورة والمعنى ـ الصّوت ـ الأسلوب الأدبي ـ

الكلمة : حروفها وكلماتها ـ البيان في القواعد . اتجاهات دراسة اللسان العربي : اتجاه الصوت واتجاه المعنى .

٣ ـ اللسان العربيّ : يهدف إلى اثبات العبقرية العربية في لسانها . ويضم الفصول التالية :

ـ الفصل الأول : وفيه معالجة للوضع البالي ، حيث انزوت أجيالنا عن

سير التاريخ عصوراً مديدة ، وما أحدثه اصطدامها المفاجيء بموجة المدنية الحديثة من معوقات للتلاؤم مع البيئة الجديدة .

– الفصل الثاني : البعث القومي : اللغة العربية تجمع مقومات الحياة الإنسانية الصبوة إلى المثل الأعلى، والنزعة إلى ينبوع الحياة.ان البعث القومي عندالأرسوزي يعني يقظة الحياة بعد كبوتها ، انه العودة إلى ينبوع حياتنا القومية ، إلى عبقرية أمتنا العربية التي أبدعت مظاهر حياتنا .

المجلد الثاني

يتضمن هذا المجلد مجموعة الرسائل التي وضعها الفيلسوف بين عامي ١٩٥٢ – ١٩٥٥ وفق الترتيب التالي :

١ – الوضع البالي – وقد سبقت الإشارة إليه في المجلد الأول في الفصل الأول من بحث : اللسان العربي .

٢ – نحن والمدنية الحديثة .

٣ – الثقافة الحديثة واتجاهاتها .

٤ – بين الواقع والمثل الأعلى .

٥ – بين الديمقراطية والديكتاتورية .

٦ – رسالتا اللغة والفن : وتتضمنان الموضوعات التالية :

آ – العهد الجاهلي هو عهدنا الذهبي .

ب – الفن .

ج – الأحلام في النوم والمنامات .

ء – الأسطورة .

٧ ـ رسالتا الفلسفة والأخلاق . كتبها عام ١٩٥٤ بعنوان : (الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم (.

٨ ـ رسالة الأمة والأسرة .

عالجها الأرسوزي في مواضيع متتالية : الأمة ـ مشاكلنا القومية ـ الأسرة ـ المرأة .

٩ ـ الأمة العربية : رسالتها ـ مشاكلها .

المجلد الثالث

يتضمن هذا المجلد ، والمجلد الرابع الذي يليه : آراء الأرسوزي السياسيّة. حيث كانت مواضيع كتاباته تتركز في الدولة . التي شرع فيها حوالي سنة ١٩٥٥ بعد أن فرغ من رسم الخطوط الكبرى لفلسفته في الرسائل التي ضمّها المجلد الثاني .

ويضم المجلد الثالث ، الكتب التالية :

١ ـ مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها . (نشرة سنة ١٩٥٦ وأعيد نشره سنة ١٩٥٨) .

٢ ـ صوت العروبة في لواء اسكندرون .

(نشر في أوائل سنة ١٩٦١ (.

٣ ـ متى يكون الحكم ديمقراطياً .

المجلد الرابع

يكمّل هذا المجلد ، المجلد الثالث . إذ ان المحور في الاثنين واحد ، وهو: السياسة .

يضمّ المجلّد الرابع كتابين هما :

١ ــ الجمهورية المثلى . نشرته دار اليقظة بدمشق عام ١٩٦٥ يعالج الأرسوزي في كتابه الجمهورية المثلى الموضوعات والقضايا التالية :

. ــ حكمة وجود الدولة .

. ــ ميزات الحياة الإنسانية .

. ــ الإطار الأخلاقي للدولة .

. ــ نشأة الدولة ، سلطانها ، شعاراتها : (الأخوة ــ المساواة ــ الحرية (.

. ــ مهمة الدولة في حماية حقيقة الأمة .

. ــ الأسرة : وظيفتها . مهمتها في التعليم والتربية ، واللسان العربي ، والعلم.

. ــ الدولة وتنظيم الثروة العامة :

. ــ الدولة وحق التملّك .

. ــ سلطات الدولة : (الجمهورية المثلى عند العرب ، والديمقراطية عند اليونان (.

. ــ بين العبيد والرّعاع .

٢ ــ التّربية السياسيّة المثلى .

وهو مجموعة مقالات ، كتب أكثرها خلال عامي ١٩٦٣ ــ ١٩٦٤ جمعها

المؤلف في كتاب بهذا العنوان . ويضمّ المقالات التالية :

. ـ البعث : وهو العودة إلى ينبوع حياتنا اليومية القومية ، إلى عبقرية أمتنا العبقرية التي أبدعت مظاهر حياتنا : (لغتنا ـ عرفنا ـ تقاليدنا ـ آدابنا ـ فنوننا .) .

. ـ مهامّ البعث ، كحزب :

آ ـ المهمة الثقافية : وهي الكشف عن عبقرية الأمة العربية من خلال المظاهر التي عبرّت بها عن وجهة نظرها في الحياة .

ب ـ الكشف عن مقوّمات الحضارة الحديثة .

ج ـ الانسجام بين العبقرية العربية وبين مقتضيات الحضارة .

. ـ القومية العربية وأسسها . (كتبها بمناسبة حوادث قبرص عام ١٩٦١) .

. ـ ردّ على المتشائمين .

. ـ رسالة الأمّة العربية .

. ـ معزى ثورة الثامن آذار .

. ـ ثورة الثامن من آذار في الميزان .

. ـ الخروج من المأزق .

. ـ جيشنا جيش عقائديّ .

. ـ نداء العقل إلى الأحرار .

. ـ حرية الصحافة من مستلزمات الحياة الإنسانية وفنها .

. ـ مغزى الوحدة .

. ـ انفصام الفكر عن العمل آفة في عصرنا .

والإمامة – اشتراك الجمهور في المصير – شأن الفكر في مصير الإنسان – مراحل تطور الحضارة الحديثة – للحقيقة والتاريخ) .

. – الاستعمار في صور .

. – مغزى الشعب عندنا .

. – كيف أسيء إلى الديمقراطية عندنا .

. – اسرائيل .

. – القومية العربية والاشتراكية .

. – اشتراكيتنا .

– الثورة : وتعني عند الأرسوزيّ انقلاباً في نظام قيم المجتمع . وقوّتها تقاس بمدى ما تحدث من تحوّل في نظام القيم ، إنها إزاحةُ الأوضاع البالية العائقة عن التطوّر ، بالقوّة .

وقد عالج الأرسوزيّ هذا الأمرَ في مقالات تضمنت : (حقوق الإنسان – بين الجمهورية والإمامة – اشتراك الجمهور في المصير – شأن الفكر في مصير الإنسان – مراحل تطوّر الحضارة الحديثة – للحقيقة والتاريخ .) .

المجلد الخامس

يحتوي هذا المجلد على مقالات ودراسات في الفنّ والأدب والشعر العربي والفكر العربي التقدمي والرجعية ، الاستعمار والعرب .

كما يحتوي بعض المخطوطات والمقالات في الفن . ومخطوطة في الإبداع الفني – مقالة في الشعر – الجاهلية والإسلام وتأثيرهما على الشعر العربي – أنا ونيتشه والحياة – في فلسفة اللغة العربية – بين عالم الأمس وعالم اليوم –

الإنسان والبيئة ـ نحو التفاؤل ـ المثل الأعلى سبيل السعادة ـ قطبا الثقافة الحديثة البدوي حارث العروبة ـ حكم الهجرة ، هجرة الرسول بدء عهد جديد في تاريخ الانسانية ـ التقدم والسبل المؤدية إلى تكوين عقلية متقدمة ـ التقدم والرجعية من زاوية واقعنا ـ أسباب تخلّف العرب ـ أسباب اهتمام العرب بالسياسة ـ بين التفاؤل والتشاؤم ـ ما يترتّب علينا عمله ـ في النيّة يكمن كل إصلاح ـ مرونة في التفكير وصلابة في الأخلاق ـ صراع بين التقدم والرجعية ـ بالاضافة إلى مقالات تتعلق بالأحداث العالمية الهامة .

وفي هذا المجلّد تحدث الأرسوزي عن تجربة البعث العربي في انطاكية وقضية لواء اسكندرون ، وذكرى مأساته .

المجلد السادس

وهو المجلد الأخير في مؤلفات زكي الأرسوزي . ويضم مجموعة من المقالات المنشورة والمخطوطة ، وأحاديثه الصحفية ومسوّدات ، تتحدّث بمجملها عن البعث والوحدة والحرية والاشتراكية ، ونحو غد أفضل .

بالإضافة إلى إجاباته للصحفيين بعد الثامن من آذار ـ ١٩٦٣ـ تحت عنوان : أحاديث صحفية . ثمّ تأملات فلسفية .

وفي مقالات هذا المجلد ، تبدو استراتيجية الأرسوزي . لقد قال :

نعم لثورة الثامن من آذار سنة ١٩٦٣ ثمرة حزب البعث العربي الذي أسسه ،

كذلك قال : نعم لحركة شباط سنة ١٩٦٦ التي أكملتها . وكان موقفه هذا يرتكز إلى رؤيته القومية الواضحة من أنّ الغرض من البعث العربي أمران : الأول تجديد الحياة عند العرب ، والثاني جمع شملهم في دولة عربية واحدة .

لقد كتب الكثير من المقالات بمناسبة الثامن من آذار وعن وحزب البعث العربيّ الاشتراكي ، ومواقفه النضالية . ووضحّ أهداف الحزب وأبعادها ورسالته الخالدة . وهاجم من خلال العديد من المقالات ، الأحلاف الاستعمارية التي استهدفت جذب الأمة العربية إلى مواقف تتعاطف مع الاستعمار وأعوانه ، وربط الارادة العربية بمصالح الأمبريالية،والحؤول دون تفجير الطاقات العربية على طريق الوحدة والتحرّر .

هكذا عاش الأرسوزي حياته النضالية ، منذ أن تفتحّ وعيه القومي ، وظلّ مخلصاً لمبادئه العربية الصادقة حتّى اللحظة الأخيرة من حياته . فكانت حياته سلسلة نضالية رائعة من مفاخر النضال العربي،وأنموذجاً أمثل للصمود والثبات على طريق ثورة البعث الرائدة ، فكان بحق من الروّاد الأوائل والمعلمّ الأوّل في مسيرة البعث النضالية من أجل تحقيق أهداف أمته العربية الخالدة في خلق المجتمع العربي الاشتراكي الموحّد .

● ● ●



مراجع البحث

ـ القرآن الكريم

ـ الكتاب المقدس : المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٠

ـ اثار زكي الارسوزى ـ

المجلدات الكاملة : المجلد الاول (ط١) مطابع الادارة السياسية ، دمشق : ١٩٧٢

المجلدات الكاملة : المجلد الثاني (ط١) مطابع الادارة السياسية ، دمشق : ١٩٧٣

المجلدات الكاملة : المجلدالثالث(ط١) ، مطابعالادارةالسياسية ، دمشق : ١٩٧٤

المجلدات الكاملة : المجلدالرابع (ط١) ، مطابعالادارة السياسية ، دمشق : ١٩٧٤

المجلداتالكاملة : المجلدالخامس(ط١) ، مطابعالادارةالسياسية ، دمشق : ١٩٧٥

المجلدات الكاملة : المجلدالسادس(ط١)،مطابعالادارةالسياسية،دمشق : ١٩٧٦

ـ المراجع العربية ـ

أحمد ، عبد الكريم : القومية والمذاهب السياسية ، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر ، المطبعة الثقافية : ١٩٧٠

اسماعيل ، صدقي : المؤلفات الكاملة ، المجلد الاول ، مطابع وزارة الثقافة دمشق : ١٩٧٧ .

ابراهيم ، زكريا : كانت ، او الفلسفة النقدية ، دار مصر للطباعة والنشر ، القاهرة .

بـرو ، توفيق : القومية العربية في القرن التاسع عشر ، مطابع وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق : ١٩٦٥

الباشا ، فاروق : جوهر القومية العربية ، دار البعث للطباعة والصحافة والنشر ، دمشق .

البزاز،عبدالرحمن : بحوث في القومية العربية ، جامعة الدول العربية ، القاهرة : ١٩٦٢ ٠

بدوي،عبدالرحمن : الافلاطونية المحدثة عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ ٠

ـ افلوطين عند العرب مكتبة النهضة القاهرة : ١٩٥٥

ـ افلاطون (ط ٢) مكتبة النهضة القاهرة : ١٩٥٤

ـ شلنج ، دار النهضة العربية ، القاهرة : ١٩٦٥ (جامعة دمشق)

الثقافة القومية الاشتراكية : الجزء الاول ، الامة العربية ، المطبعة التعاونية دمشق : ١٩٧٦

الجرف ، طعيمة : نظرية الدولة ، القاهرة : ١٩٧٦

ـ مبادىء علم السياسة ، القاهرة ١٩٦٨

جمعة ، ابراهيم : القومية العربية ، اصولها ومقوماتها ، دار الفكر العربي، مصر : ١٩٥٨ ٠

ـ ايديولجية القومية العربية (ط ١) ، دار الفكر العربي، المطبعة الدولية الحديثة ، مصر : ١٩٦٠ ٠

الحصري ، ساطع : ماهي القومية (ط ١) ، دارالعلم للملايين ، بيروت ١٩٥٩

ـ ابحاث مختارة في القومية العربية ، القاهرة : ١٩٦٤

ـ نشوء الفكرة القومية ، دار العلم للملايين ، بيروت : ١٩٦٤

ـ حول القومية العربية (ط١) دار العلم للملايين ، بيروت : ١٩٦١

ـ آراء واحاديث في القومية العربية (ط٢) ، مطبعة الاعتماد بمصر القاهرة : ١٩٥١ ٠

ـ العروبة أولا ، (ط ٤) دار العلم للملايين بيروت : ١٩٦١

الحاج ، كمال يوسف : هنري برغسون (ج ٢) ، دار مكتبة الحياة ، بيروت : ١٩٥٥

حاطوم ، نور الدين : تاريخ الحركات القومية (ط ١) ، دار الفكر الحديث لبنان : ١٩٦٧ ٠

ـ دراسات مقارنة في القوميات ، الالمانية ـ الايطالية ـ الامريكية ـ الهندية ، مطبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة : ١٩٦٦ .

ـ المراحل التاريخية للقومية العربية ، معهد الدراسات العربية العالمية ، دار الرائدللطباعة ، القاهرة : ١٩٦٣

حاطوم ، نـور الدين : حركة القومية الالمانية ، جامعة الدول العربية ، مطبعة الجبلاوي ، القاهرة ١٩٧١ .

ـ يقظة القومية العربية ، جامعة الـدول العربيـة ، المطبعة الفنية الحديثة القاهرة : ١٩٦٨ .

ـ تاريخ عصر النهضة الاوربية ، دار الفكر الحديث ، لبنان : ١٩٦٨ .

حنـسا ، جـسورج : معنى القومية العربية ، بيروت : دار بيروت للطباعـة والنشر ، ١٩٧٠ .

حمـــاد ، خـــيري : اقوال وآراء في القومية والحرية والاشتراكية ، القاهرة : ١٩٦٤ .

دروزه ، محمـد عزة : نشأة الحركة العربية الحديثة (ط٢) منشورات المكتبة العصرية ، بيروت : ١٩٧١ .

دوري ، عبد العزيـز : الجذور التاريخية للقومية العربية (ط١) ، دار العلم للملايين ، بيروت : ١٩٦٠ .

ـ حول الحركة العربية الحديثة ، المطبعة العصرية ، لبنان ـ صيدا : ١٩٥١ .

رزاز ، منيـــف : معالم الحياة العربيـة المعاصـرة (ط٢) دار العلـم للملايين ، بيروت : ١٩٥٦ .

صـــايغ ، انيـــس : تطور المفهوم القومي عند العرب (ط١) ، بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر ، ١٩٦١ .

طمـــاوي ، محمـد : التطور السياسي للمجتمع العربي ، القاهرة : ١٩٦١

عقـــاد ، صـــلاح : دراسة مقارنة للحركات القومية ، في المانيا ـ ايطاليا ـ الولايات المتحدة ـ تركيا ـ جامعة الدول العربيـة ، مطبعة الرسالة ، القاهرة : ١٩٦٧

• علـي ، أسـعد : فن الحياة ، فن الكتابة ، مطابع مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق : ١٩٧٧ •

ـ معرفة الله والمكزون السنجاري ، بيروت : دار الرائد العربي : ١٩٧٢ •

العـروة ، عبـد الله : الايديولوجية العربية المعاصرة (ط١) ، بيروت : دار الحميثه : ١٩٧٠ •

عفلق ، ميشـيل : في سبيل البعث (ط٢) ، دار الطليعة بيروت : ١٩٦٣ •

عـوا ، عـادل : المذاهب الاخلاقية ، الجزء الاول (ط ٢) دمشق مطبعة جامعة دمشق : ١٩٦٣ •

عـوا ، عـادل : التجربة الفلسفية ـ الحدوس الفلسفية (ط٢) ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق : ١٩٦٤ •

غيـث ، جيروم : افلاطون ـ المكتبة الشرقية ، بيروت : ١٩٧٠

محمود ،فوقيةحسين : فيشته وغاية الحياة (ط٢) ، طباعة ونشر مكتبة الانجلو المصرية مطبعة مخيمر القاهرة •

كيالي ، عبد الرحمن : المراحل ، الجزء الرابع ، مطبعة الضاد ، حلب سوريا : ١٩٦٠

كسـم ، بـديع : التطور الخالق ، مطبعة الاعتماد بمصر •

مجـذوب ، محمد : القومية العربية وتصارع الاضداد (ط١) ، دار العلم للملايين بيروت : ١٩٦٠ •

نصـار ، ناصيف : طريق الاستقلال الفلسفي (ط ١) ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت : ١٩٧٥ •

وافي ، علي عبد الواحد : مقدمة ابن خلدون ، (ط ٢) لجنة البيان العربي القاهرة

يوسف ،خليل يوسف : القومية العربية ودور التربية في تحقيقها ، القاهـرة : ١٩٦٧ •

ـ الكتب الاجنبية المترجمة ـ

البرتيني،وعددمن الباحثين : ترجمة اديب العاقل ، مراجعة سهيل شـباط ، منشورات وزارة الثقافة والارشـاد القـومي ، دمشق : ١٩٧٦ •

آمرسـن ، روبرت : من الاستعمار الى الاستقلال ، ترجمة نقولا الدر ، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر بيروت ـ نيويورك : ١٩٦٤ •

افلاطـون : البرمنيدس ، عربه عن الاصل اليوناني الاب فؤاد جرجي بربارة ، حقق النص وقدم له ، اوغست دييس ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٧٦

افـلاطـون : طيماوس، ترجمة فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي ، دمشق ١٩٦٨

برغسون ، هنري : المادة والذاكرة ، ترجمة الدكتور اسعد عربي درقاوي ، مراجعة الدكتور بديع الكسم ، مطابع وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي ، دمشق : ١٩٦٧ .

ـ الفكر والواقع المتحرك ، ترجمة سامي الدروبي ، مطبعة الانشاء بدمشق .

ـ منبعا الاخلاق والدين ، ترجمة سامي الدروبي ، وعبد الله عبد الدايم .

الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر ، المطبعة الثقافية ١٩٧١ .

جماعة من الاساتذة السوفييت : المادية الديالكتيكية ، نقله عن الروسية ، فؤاد مرعي ، بدر الدين السباعي ، عدنان جاموس اصدار دار الجماهير ، دمشق .

سنبله ، جـان ادوار : الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه ، ترجمة تيسير شيخ الارض ، مراجعة اسعد عربي درقاوي ، مطابع وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي ، دمشق : ١٩٦٨ .

شـاتيليـة ، فرانسـوا : هيجل (ط٢) ، ترجمة جورج صدقني، مراجعة الاب فؤاد جرجي بربارة مطبوعات وزارة الثقافة دمشق : ١٩٧٦ .

فنـك ، اويفـن : فلسفة نيتشه ترجمة الياس بديوي ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي دمشق : ١٩٧٤ .

فرمي ، ادمـون : الثورة الالمانية الكبرى ، اقطابها وقادتها ، ترجمة خيرت فخري دار اليقظة العربية للتاليف والترجمة والنشر ، دمشق .

لينين : مختارات جديدة ، نصوص حول المسالة القومية ، ترجمة وتقديم جورج طرابيشي ، دار الطليعة (ط ١) ١٩٧٢ ٠

هيبوليت ، جان : مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل ، ترجمة انطون حمصي ، مطابع وزارة الثقافة والسياحة ، دمشق : ١٩٦٩ ٠

هيجل : مبادىء فلسفة الحق ، ترجمة تيسير شيخ الارض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق: ١٩٧٤ ٠

ـ المـجلات ـ

١ ـ مجلة جيش الشعب : عدد ٣٨٨ دمشق ١٩٥٩

٢ ـ مجلة جيش الشعب : عدد ٣٨٢ دمشق ١٩٥٨

٣ ـ مجلة المعرفة : عدد ١٣ عدد خاص عن الارسوزي ، دمشق تموز ١٩٧١

٤ ـ مجلة المعرفة : العدد ١٥٠ ، ١٩٧٤ دمشق

٥ ـ مجلة المناضل : عدد ٩٠ دمشق عام ١٩٧٦

٦ ـ مجلة المناضل : عدد ٨٤

٧ ـ مجلة المناضل : عدد ٨٥

٨ ـ مجلة المناضل : عدد ٨٦

٩ ـ مجلة المناضل : عدد ٩٢ دمشق ١٩٧٦

١٠ ـ مجلة المناضل : عدد ٧٨

١١ ـ مجلة المناضل : عدد ٨٨

١٢ ـ مجلة المناضل : عدد ٩٩

١٣ ـ مجلة الموقف الادبي : العدد (٣ ـ ٤) دمشق ١٩٧٢

١٤ ـ مجلة الموقف الادبي : العدد آب ١٩٧٢

١٥ ـ مجلة الموقف الادبي : العدد ٧٧ دمشق ١٩٧٧

١٦ ـ مجلة الموقف الادبي : العدد ٥٩ ـ ٦٠ دمشق ١٩٧٦

١٧ ـ مجلة المعلم العربي : العدد التاسع ١٩٧٥

ـ الرســائل ـ

أحمد ، خليل : (زكي الارسوزي ودور اللسان في بناء الانسان) رسالة في ماجستير قدمت ـ لمعهد العلوم الشرقية ، بيروت ١٩٧٤.
طبعت مؤخرا في كتاب صدر عن مطابع مؤسسة الوحـدة للطباعة والنشر عام ١٩٧٨ .

ـ المقـالات ـ

مقالة : محمد علي الزرقا ـ مقالة بعنوان معلمي زكي الارسـوزي ، غـير منشورة وغير مؤرخة .

* * *

ـ المصادر الاجنبية ـ

1) A.H. CARR Nationality, and after, Londo, 1945
2) B. Russell, New Hops for changing, world. London, 1936
3) E. PARKER. National, characyer London 1948
4) F. HERTZ. Nationality in, History, and Politics, London 1957
5) FICHTE Discours a' la nation Allemande Aubier. Editions Montaigne, Paris .

6) G.H. SABINE. A History of political theory, New York, 1961
7) H. KOHN. The Idea of Nationalism, New York, 1958
8) H. Kohn, Nationalism Canvil, Original U.S.A 1958
9) H. LASKY: Grammer , of politics London, 1955
10) H. BERGSON Time and free will, Harper. Torch books. The Library—TB 1021— S 1.60 New York Harper Brothers

11) J.J. ROUSSEAU. Social contrakt (The world's classics) 1958
12) K.HAYES.Essays on Nationalism of Modern Europ New York1939
13) K. HAYES Political and cultural history of Modern Europ. New York .1939 .
14) L.C. WANLASS, Gottells history of politics U.S.A. 1958
15) R. H. TAUNY, Religian and the rize of capitalism, spelican Books 1964

16). ROBERT FLINT, Philosophy of History in Europe, William, Blackwood and sons Edinburg and London.



been interesting and fruitful. The thesis should serve as an encouragement to researchers interested in studies, relating to the national struggle of the Arab nation and its march towards bulding up a consolidated socialist Arab society.

Among the outstanding leaders of Arab thought, probably no one is more wortly of careful study than Zaki Al-Arsuzi, who died in 1968 after an active life which he devoted completely to the regeneration of the Arab nation, so that it would occupy the place of which it is worthy in twentieth century and civilization. Al-Arsuzi was a pro found thinker and a courageous fighter for the cause of his nation. He realized that the present circumstances of the nation do not represent the Arab and human aspirations of the nation. He refused to accept for the Arab nation a marginal role in life and human civilizaitlon. To him, the Arab nation was sure to regain its past glory and resume its contributions to culture and civilization.

Such was the achievement of Zaki Al-Arsuzi, a member of the past generetion. It is to be hoped that the coming generation will continue the struggle of the Arab nation to achieve development and progress.

* * *

Chapter II includes three sections:

a. Originality of the Al-Arsuzi's national concept wich depends on the heritage of the Arabic language and Arab history .

b. Oneness or unity is a basic element of Al-Arsuzi's national concept and is the cornerstone on which other elements, notably language depend.

c. Language: According to Al-Arsuzi, the philosophical revival serves the national renaissance and language is the key to it.

The (conclusion) of the thesis is on page....

Method

In the light of what has been stated in relation to structure and content, the method adopted by the author of the thesis to investigate the bases of the philosophy and the national concept of Zaki Al-Arsuzi included the following:

a. Investigating the live story and the environment of Zaky Al-Arsuzi and noting the depth and dimensions of the influence of certain traist of his character on the course of the events of the age to which he reacted with all the force of his mind and senses.

b. The national concept in Al-Arsuzi was studied by observing the relation between the terms he used and perceiving the philosophical intuition he manifested, the aim being to give an intergatedimage of his national concept, his beliefs relating to Arab nationalism which were later enshrined in the tenets of the Baath Arab Socialist Party.
Two facts emerged from the investigation: First that the national experience of Zaky Al-Arsuzi is insepraralble from the experience he intensely had throughhout his life.

c. In Part Three, the chief elements of Al-Arsuzi's national concept, namely life, heritage, originality, emotion and laguage were discussed

The author admits the rifficulty of the subject but the journey has

2. Perceiving the nature of the current stage through which the Arabs are passing from the viewprints of science, industry, economy and politics.

3. A radical change of the course hitherto followed by the Arabs in respect of purpose and intention. Without this change reform the Arabs cannot defeat regession and attain the level of the twentieth century.

c. The national renaissance to achieve Unity, Freedom and Socialism, (Al-Baath) or (the Renaissance), as conceived by Al-Arsuzi signifies the source of life which in history preceded Moses, Jesus and Muhammad. (Al-Baath) or (the Renaissance) implies discovering the true nature of the Arabs and acting in accordance with this nature. A valid (revolution) involves a change in values in society. The measure of the achievement of a revolution is determined by the extent of this change. Thus Al-Arsuzi made his approval of the Revolution of March8, 1963 conditional upon the Revolution adopting Arab (unity) as the symbol of the common fate of Aarbs. As for (freedom), it is the wish of life, in which life blooms. (Socialism) safeguards freedom and independence and puts an end to internal struggle within the nation.

PART THREE

The Philosophical bases of Al-Arsuzi's National Concept .This part includes two chapters:

Chapter 1: includes two sections:

a. The first basis of the national concept is « life », i.e. the return to the two sources of life: nature and humanity. Also the adoption of modern science and the revival of the national heritage. Life, science and the national heritage are the three foundations of a real awakening and the prerequisites of a national renaissance.

b. Arab heritage is the second basis of Al-Arsuzi's national concept. It links the present age with the immortal source of Rahmaniya experience which the forebears lived. In the case of the Arabs, the national heritage is derived from its storehouse, the Arabic language.

niya) experience with (originality) signifying the depth of experience and extent of response. Experience develops from the sensuary to the image in place and in the direction of the sensuary which is the source of emotional excitement.

f. The (nation) is the ideal experience of the Rahmaniya system. This system, according to Al-Arsuzi, is the expression of human experience. Al-Arsuzi relates Al-Rahmaniya to the Arabic word (rahm) or (womb) and the Arabic word (Anam) or (people) to the Arabic word (Ana) or (I). The Rahmaniya experience, therefore, emanates from the very core of the « ego » to reveal sublimity seeking to probe the secret of existenco.

g. Arab national problems. These are attributed by Al-Arsuzi to factors: the position of the Arab homeland in the world and the responsibilities which history has entrusted to the Arab nation.

h. Basic trends: Al-Arsuzi attributes the problems of the Arab nation to four political trends existing in the Arab fomeland, namely: the reactionary, the provincial, the anti Arab and the national trend. Al-Arsuzi wants the Arabs, in the present stage of history to unite under the flag of (Arabism) forming one Arab state.

i. Conclusion.

Chapter IV: includes the following sections:

a. Al-Arsuzi's national republic. Al-Arsuzi defines a (state) as emanating from the desire of people to see right and justice established. The organization of authority and the establishement of a state transforms society from chaos to order. Al-Arsuzi accepts the principle of the separation of powers between a judicial, an executive and a judiciary.

b. How the Arabs can maintain authenticity and yet attain the level of the twentieth century. For this Al-Arsuzi prescribes the following strategy:

1. Defining the features of the authentic Arab by going back to the source of his existence.

nationalism, according to Al-Arsuzi consists of rediscovering the genius of the Arab nation and restoring the atmosphere favouring this genius. The escond view asserts that Arab nationalism emerged as part of the modern Arab renaissance.

Chapter III: deals with the concept of a « nation » and Aarb national problems:

Al-Arsuzi distinguishes between (Umma) or « nation » on the one hand and « nationalism » on the other. The Arabicword' (Umma), according to him, is a derivative of the Arabic word (Umm)or(mother), and denotes the group, whereas (Qawmiya) or (nationalism)signifies the distinctive creative genius and civilization of the group. The chapter includes the following sections:

a. The concept of nation. The relation between the individual and 'the nation, according to Al-Arsuzi resembles the relation between a mother and her children.

b. The Distinctive feature of the Arab nation, consisting of the Arabic language. Al-Arsuzi says: « The Arab nation is characterized not only by its divine beginning and immortal structure but more particularly by the mentality attendant upon that beginning and by the human concepts relating to that mentality. The Arabic langauge marks that beginning and its derivative structure reveals through words the trends of the nation's intuition and natural bends.

c. Environment and the nation: Environment influences living beings in both primitive societies and highly-developed nations. Al-Arsuzi believes that hamony between living things and their environment is the outcome of the fact that life derives from environment the force enabling it to create the (body) as its manifesting system and a mechanism harnessing circumstances to life's will.

d. The nation as an extension of the family.

e. The semantic significance of the nation. The emergence of a nation in history resemble the inspiration that emerges through emotional excitement. The nation, according to Al-Arsuzi, is an ideal (Rahma-

genius, and genius in language.

The second dialectic: The study of the Arabic language or speech, regenerates the genius of the Arab nation. This in turn produces life elevated to the idea which is omnipotent.

The Arsuzi philosophy is, therefore, an artistic approach based on the Rahmaniya system and supported by contemporary scientific knowledge. It combines the real and the ideal.

PART TWO

The subject of this part is national thought in Al-Arsuzi. It includes four chapters:

Chapter I: dealing withe the concept nationalism and comprising four subjects, namely:

a. National factors.

b. Nationalism and the nation

c. National approaches:

1. The German: depending on language.
2. The French: depending on common will.
3. The Italian: depending on language and common will.
4. The economic: sums up the Marxist approach.

d. The role of nationalism is « realising » the nation, including various opinions and theories on nationalism and a review of the stages of the rise of the idea of nationalism.

Chapter II: This Chapter deals with the concept of Arab nationalism including two views. The first asserts that nationalism is as old as history. Al-Arsuzi adopted this trend believing that nationalism is concomitant to human nature. Its roots go beyond the mental in life. It is a manifestation of the species instinct based on « brotherhood » . Arab

between the Plato and the Rahmaniya is that the first makes «the ideas» include all existing things, intellectual and material, whereas the latter limits it to the mental and the ideal.

The artistic method starts from excitement or emotion. When we look at the face of a person and its features are recorded in our mind, the response takes the form of excitement. Through this response a lively and organic communication between men and other living creatures is maintained. This method is more applicabe to things human whereas the method of analytical logic adopted in European philosophy is more applicable to things in nature. It is called artistic because it is the method followed in the arts generally and in poetry in particular and the method resorted to by the prophets to perceive the meaning of existence. It is found in some chapters of the Holy Koran.

Heroism as the object of the Al-Arsuzi's philosophy implies that Arab philosophy does not stop at meditation but reaches beyond that. Its aspiration is the result of a mental attitude. While images attempt to sum up existence from a certain outlook, Arab philosophy resorts to the psychic to probe the inner secrets of existence. The resultant meaning generates its own expressing and thereby develops the soul and gives its owner a more perfect freedom. The state emanating from profundity ignores death and defies danger, which explains the attitude of people with great souls pursuing a sound course in probing the identity of life. These are devoted fully to reform even when this moves against survival.

Such was the Arsuzi concept of Arab philosophy. It is an outlook derived from life which considers the Rahmaniya the unique point of departure for everything philosophical or mental inasmuch as the mind articulates the spontaneity of life. And this explains the relation between existence and its sources.

The philosophy of Al-Arsuzi served as basis for the regeneration, or Renaissance or « Baath » of the Arab nation. This philosophy found expression in the Arabic language, in which the Arab nation manifested an integrated personality resultant from two dialectics:

The first dialectic: that God or the «idea» is revealed in life, life in

PART ONE

This Part includes two chapters:

Chapter I : Deals with the life of Al-Arsuzi and comprises two sections:

a. The biography of Al-Arsuzi from the time of his birth, the places he visited or lived in, the responsibilities he shouldered and the actions he carried out.

b. Al-Arsuzi's environment and age.

Chapter II: on the personality and intellectual output of Al-Arsuzi. This Chapter comprises two sections:

a. The Al-Arsuzi personality in which the author noted the traist of :

— Innocence, gentleness and purity.

— Intelligence, patience and penetration.

— Faith, love and productivity.

b. The works of Al-Arsuzi, comprising six volumes. These reveal his philosophy concerning national and human themes.

The author studied the chief features of the philosophy of Al-Arsuzi under the following headings:

Approach: Through the Rahmaniya Philosophy.

Method: Artistic

Object: Heroism

Al-Arsuzi's outlook is derived from life.

The Rahmaniya: The word Rahmaniya is derived from the Arabic « Rahm » or « womb ». it is a system intermediary between transcendence and immanence. According to The Rahmaniya, the relation between God and creation resembled the relation between the embryo and its mother, connected internally but separate in appearing. As method of study starts from the relation existing between the soul and the world through sensations. It then rises to the level of the imagination which reflects social conditions. The meaning emanating from the soul in response to imagination is what Plato calls «the idea». The difference

This Book .... Structure, Content and Method

The motive that made the author write the present thesis, for which he was awarded the degree of M.A. (Hons.) by the Department of Philosophy of Damascus University*, was the firm conviction that there was a real need to study the true nature of the national feeling which the Baath Arab Socialist Party has adopted as the pivotal principle of the national strugle of the Arab masses. The aim of the author has been to follow the stream from its first sources and to study these sources and their tributaries in the various fields and dimensions, so as to cover the entire militant and conscious national movement which the Baath Party has set up as the guiding goal of the Arab nation in its struggle to achieve the objectives of Unity, Freedom and Socialism.

Zaky Al-Arsuzi, the founder of the Baath Party, was a national hero who endeavoured to achieve his aims through thought and practice. Hence the author's choice of « The National Concept and its Philosophical Bases in Zaki Al-Arsuzi » as subject of his thesis. For indeed Zaki Al-Arsizi was the Arab leader and intellectual pioneer predestined to shoulder the historic responsibility of orienting the Arab masses and guiding along the right path conducive to the fulfilment of their aspirations and to elevating them to the civilization level compatible with their special traist and features, which derive from their belonging to a nation with an old cultural heritage, qualifying it to assume a pioneering role in bulding up the modern societv of man and enriching it with renewed and powerful contributions to civilization.

I. STRUCTURE AND CONTENT

The thesis, now presented as a book includes:

A. Foreword by Dr. Adel Al-Awa, the author's supervisor in writing the thesis.

B. An introduction embodying the author's cogitations, research, and investigation, based on an extensive reading of Arabic and foreign sources.

The contents of the book are arranged as follows:

---

* The Examining Committee consisted of Professors: Adel Awa (Supervisor), As'ad Ali and Antoun Makdisi.



فهـــرست

البحث	الصَفحة

البـــاب الثاني
الفكر القومي عند الأرسوزي

البحث	الصفحة

الفصل الثاني

الأسس الفلسفية النظرية

تنـــويه

معذرة إلى القارئ الكريم، عمّا قد يقع عليه من هنات فنيّة ، أو أخطاء مطبعيّة ، نجمت عن الظروف الضاغطة التي رافقت مرحلة الطباعة ،

ولنا من دقّة ملاحظته شفيع في تصويبها .

المـــؤلف

* * *





يتناول هــذا الكتاب
بالبحث ، علماً عربياً من
أعلام الفكر القومي ، هو
المربي الكبير : **زكي الأرسوزي**
• تقصىّ المؤلـف مقوّمـات الفكر
القومي وعوامله في العالم بعامة ، والعرب
بخاصة . وذلك من خلال سبر أعماق
فكـرة « القوميـة » عنـد الأرسـوزي
• — في هذا الكتاب تتوضّح معاني الأمةوالقومية،
والمشاكل التي تعاني منها الأمة العربية ، والحلول التي
ارتآها الأرسوزيّ ، وتصوّره للدولة القومية ، وسبل
ارتقائها إلى مستوى الحضارة المعاصرة . وهذا يتحقق في بعث
الأمة العربيـة وثـورتها والنضال لتحقيق أهـدافها في خـلق
مجتمعـهـا العـربي الاشـتراكي المـوحـد
•— إن الأرسوزي الذي نهل من الثقافات العربيةوالعالمية ،فتمثلها
استيعاباً ووضعها في خدمة البعث القومي ، فكانت فلسفته التي
تجمـع بين المثالية والواقعية ، تنطلق من أسس وقواعد
عربية خالصة ، قاعدتهاتجربته النضالية : فكراًوممارسة.
فكان مؤسساً ومعلماًفي حزب البعث العربي الاشتراكي
ورائـداً من روّاد القوميـة العربية .
•—إن تجربة الأرسوزي النضالية ، تحفزناعلى
متابعة المسيرة النضالية ، حتى تتحقق أماني
أمتنا العربية ، وتستعيددورها الحضاريّ
في تأدية رسالتها للعرب وللإنسانية .
ومن هنا تكونقيمة هذا الكتاب
وأهميتـه ، كمصـدر
لاغنى عنه ، للمهتمين
بالفكـر القومي .

السعر : أومايعادلها